UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00296428 6

R.H
A

Religionsgeschichtliche Versuche und
Vorarbeiten.

TERRA MATER

UNTERSUCHUNGEN
ZUR ALTITALISCHEN RELIGIONSGESCHICHTE

VON

FRANZ ALTHEIM

74CV

493190
13.6.49

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN
1931

BL
25
R37
Bd. 22
Heft 2

RELIGIONSGESCHICHTLICHE VERSUCHE UND VORARBEITEN

BEGRÜNDET VON ALBRECHT DIETERICH UND RICHARD WÜNSCH
IN VERBINDUNG MIT LUDWIG DEUBNER HERAUSGEGEBEN VON

LUDOLF MALTEN UND OTTO WEINREICH
IN BRESLAU IN TÜBINGEN

XXII. BAND 2. HEFT

PRINTED IN GERMANY

Meinem Vater

„Wir haben alle von der Granate gegessen und schon oben sind wir den Unteren gefangen und verfallen."

Ranke.

Vorwort

Die folgenden Einzeluntersuchungen sind eine unmittelbare Fortsetzung der ‚Griechischen Götter im alten Rom'. Nur hat sich die Fragestellung diesmal auf einen bestimmten Kreis von Gottheiten konzentriert. Wieder steht das Problem Altitalien im Mittelpunkt, wie denn jede altrömische Religionsgeschichte heute notwendig in eine italische ausmünden muß.

Die Forschungsgemeinschaft hat auch diesmal durch Gewährung eines Zuschusses die Drucklegung unterstützt; von privater Seite ist eine erhebliche Beihilfe hinzugetreten. Beiden Spendern sei auch an dieser Stelle gedankt. Die Herausgeber der Publikationsreihe haben wertvolle Ergänzungen beigesteuert; darüber hinaus weiß sich ihnen der Verfasser für Förderung und Beratung zu Dank verpflichtet.

Frankfurt a. M.

Franz Altheim

Inhaltsverzeichnis

Seite

Chorus Proserpinae 1

Das erste Saecularlied 1. Cichorius' Ansicht 2. Grabmalerei aus Ruvo 4. Ursprung des Saecurlarritus 5. Sein Charakter 6. Livius Andronicus als Autor des Liedes 8. Bedeutung für die Geschichte der römischen Literatur 10. Priorität der Osker in der Rezeption der griechischen Kultur 11.

Liber und Libera 15

Proserpina und Libera 15. Ältere Auffassung des Liber 17. Sachliche Übereinstimmungen mit dem Dionysoskult 19. Der Name des Liber 23. Juppiter Liber und Liber als Gewährer der bürgerlichen Freiheit 24. *Ἐλευθερεύς* und *Ἐλεύθερος* 25. *Ἐλευθέρα* und Libera 26. Alter des italischen Dionysoskultes 28. *Fufluns* und Populonia 29. Rezeption in Kampanien 30. Die Trias Ceres, Liber und Libera 33. Libera und Kore; die Herkunft der Trias 34. Etruskische Einflüsse 35. Anordnung der Trias 36. Vergleich mit der Fortuna von Praeneste 38. Wesen und Ursprung dieses Kultes 39. Caeculus und Cacus 44. Geschichtliche Bedeutung der Trias 46.

Maske und Totenkult 48

Etrusk. *ɣersu* und latein. *persona* 49. Leichenspiele in der Tomba degli auguri 50. *ɣersu* und Atellane 51. Maske und Atellane 55. *ɣersu* als Totengott 56. Der wolfsgestaltige Totengott 59. Die Namen der Maske weisen auf die Unterwelt 61. Die Maske ein Abbild; darum als das Kleinere bezeichnet 63.

Oscilla 65

Monumentale Darstellungen 65. Etymologie 66. Antike Deutungen 67. Dionysos *δενδρίτης* 69. Aufgehängte Götter; Artemis *Ἀπαγχομένη* 70. Hekate; Aspalis 71. Helena; Laren 72. Charila 75. Aiora 77. Dionysische Masken 78. Interpretation von Vergil, Buc. 6, 21 f. 80. Die Sage von Erigone 81. Bedeutung der aufgehängten Maske 83. Aufhängen an einem Baum 84. Bäume an Gräbern 85. Vergleich mit dem Baum der Träume bei Vergil 86. Aletis 88. Die Kinder der Medea 89. Kult des Juppiter Latiaris 90.

Seite

Anna Perenna 91

*Amma und *Perna auf der Inschrift von Agnone 91. Die angebliche Jahresgöttin 92. A. P. als Indigitation der Ceres-Demeter 93. Etruskische Herkunft 94. Vergleich mit Damia und der Muttergottheit von Capua 95. A. P. und die Plebs 97. A. P. am Numicus 98. Charakter ihres Festes; Vergleich mit der Atellane und dem Gott *gersu* 99. Feronia 102. Bedeutung der Wurzel *per- 105. Perenna als etruskisches Femininum 106. Vorgriechische Namensparallelen 107.

Ceres und Tellus 108

C. als Göttin des pflanzlichen Wachstumes 108. C. und die *oscilla*; die Maske im Demeterkult 110. C. und die Toten 111. *porca praecidanea* 112. *mundus Cereris;* Panda Cela 113. Das Sich-Öffnen und -Schließen der Erde 115. Identität von Ceres und Demeter; *porca praesentanea* 116. Pferdegestalt der Erdgöttin 117. Cerus und *Κάρ* 118. Tellus und Demeter 119. Verbindung mit den Nymphen 120. Verbindung mit dem Pferd; *Equus October* 121. Der „Gatte der Erde" 122. Verbindung der Erdgöttin mit der Ehe 125. *cerritus* 126. Herkunftsfrage 128.

Flora 129

Dea Dia 129. Mond und Landbau 131. Verhältnis der F. zu Ceres-Demeter 132. Verbindung mit den Quellen 133. Als Totengöttin 134. *πανσπερμία* 136. Rosenfest 137. Die *meretrices* bei den Floralia 138. Ihr Scheinkampf 140. F. als *meretrix* 142. Entsprechungen im Ceres- und Demeterkult 143. Totenkult und Laszivität 145.

Der Kult von Agnone 146

Die Inschrift von A. 146. Eukles und Eukolos 147. *Θεσμοφόρος* 148. Die Himmelsregen 150. Flora 151. Ceres und Hercules 152. Demeter und der daktylische Herakles 153. *Vesces* 154. Herkunft des Kultes von A. 155. Die Aurunker 156. Datierung 157.

Namen- und Sachregister 158

Chorus Proserpinae

Als nach über zehnjähriger Dauer des Hannibalischen Krieges sich im Jahre 207 erneut unheildrohende Vorzeichen einstellten, beschlossen die *pontifices*, es sollten dreimal neun Jungfrauen zur Abwehr des Unheils einen Umzug durch die Stadt veranstalten und dabei gemeinsam ein Sühnelied vortragen. Mit seiner Abfassung wurde der tarentinische Freigelassene Livius Andronicus betraut. Während er den Chor der Mädchen im Tempel des Jupiter Stator einübte, schlug der Blitz in das Dach des Heiligtumes der Juno Regina auf dem Aventin. Darauf erfolgte ein neuer Beschluß, nachdem zuvor die *haruspices* befragt worden waren: Die Matronen der Stadt mußten nunmehr der Göttin ein Geschenk darbringen, überdies wurde eine feierliche Prozession angeordnet, bei der auch der Mädchenchor mitwirkte und das Lied des Livius Andronicus der Juno zu Ehren sang.

So lautet der Bericht des Livius (27, 37)[1], der von dem ersten Parthenion auf stadtrömischem Boden Kunde gibt. In der Folgezeit ist es nicht das einzige seiner Art geblieben. Denn bereits sieben Jahre später hat man den gleichen Brauch, wiederum im Zusammenhang mit gewissen Sühnemaßnahmen, wiederholt, nur daß diesmal die Abfassung des Liedes dem P. Licinius Tegula übertragen wurde. Auch diese Tatsache berichtet uns Livius, einige Bücher später (31, 12, 10), wobei er zugleich des älteren Liedes gedenkt, welches Livius Andronicus — um die eigenen Worte des Geschichtsschreibers zu gebrauchen — *patrum memoria* verfaßt hatte.

Diese zweite Stelle des Livius hat in neuerer Zeit den Ausgangspunkt weittragender Kombinationen gebildet. Weniger

[1] Livius' Angaben, die sicherlich nur einen verkürzten Auszug aus einem annalistischen Berichte darstellen (H. Diels, Sibyll. Blätt. 90 Anm. 1), sind nicht in Allem klar; immerhin darf die von uns angedeutete Auffassung als die wahrscheinlichste gelten (vgl. F. Leo, Gesch. der röm. Litt. 1, 57 Anm. 1).

darum, weil hier der frühere Verfasser nicht von Neuem den Auftrag für das Prozessionslied erhielt: Man wird sich den Wechsel mit einiger Sicherheit durch das Ableben des bereits betagten Dichters zu erklären haben. Es war ein anderes Moment, wodurch hier der Anstoß gegeben wurde. Cichorius[1] hat darauf hingewiesen, wie seltsam es sei, daß Livius, um das nur sieben Jahre zurückliegende Lied zu bezeichnen, den Ausdruck *patrum memoria* anwende. Damit könne unmöglich jenes Prozessionslied gemeint sein, vielmehr müsse es sich um ein anderes handeln, das man sich nach Livius' Worten zum mindesten um einige Jahrzehnte zurückliegend denken möchte[2]. Es bleibe zu fragen, was er damit im Auge gehabt habe.

Nach Cichorius Auffassung kommt nur eine Möglichkeit in Betracht. Die ungünstige Wendung, die der Krieg mit den Karthagern nahm, hatte im Jahre 249 zur Ausrichtung der ersten Säkularfeier nach griechischem Ritus geführt. Den Unterweltsgöttern Dis und Proserpina wurde auf Geheiß der Sibyllinen an drei aufeinanderfolgenden Nächten ein Opfer dargebracht; dabei wurde ein *carmen* gesungen, das den gleichen Gottheiten gegolten haben muß. Dieses *carmen*, dessen Anordnung durch die heiligen Sprüche uns allein Verrius Flaccus berichtet (bei Ps.-Asconius zu Hor., c. saec. 8), sei von Livius gemeint. Daß es eine gewisse Berühmtheit besaß, zeige die Tatsache, daß es sonst noch Spuren hinterlassen habe — Cichorius glaubt es in dem *chorus Proserpinae* zu erkennen, den Varro, de l. l. 6, 94 anführt — und daß es dem Livius Andronicus gehöre, dafür sprächen verschiedene Erwägungen. Einmal sei er der einzige Dichter gewesen, über den Rom zu dieser Zeit habe verfügen können; weiter stamme der Ritus der Säkularfeier, wie der Name der Opferstätte, des *Tarentum*, und der *ludi Tarentini* zeige, aus der Heimatstadt des Dichters[3], so daß es aus diesem Grunde nahelag, ihn zur Abfassung des Kultliedes heranzuziehen. Obwohl in den uns erhaltenen Nachrichten weder sein Name genannt werde noch auch gesagt sei, daß es sich um einen Mädchenchor gehandelt habe, müsse dennoch Livius mit dem *patrum memoria*

[1] Römische Studien 1 f.

[2] Vgl. die von Cichorius angeführten Stellen l. c. 4.

[3] G. Wissowa, Relig. u. Kult. d. Röm.[2] 311; über den Kult des Pluton (= Dis) und der Persephone in Tarent zuletzt G. Gianelli, Culti e miti della Magna Grecia 23 f.; Nilsson, RE 2. Reihe 1, 1706.

verfaßten Liede jenes *carmen* gemeint haben. Mit seiner Bemerkung ziele er auf seine eigene verlorene Schilderung der Säkularspiele, in der er sicherlich auch der Autorschaft des Tarentiners Erwähnung getan habe.

Dieser Gedankengang von Cichorius hat, wenn man von zwei Ausnahmen absieht[1], eine fast einhellige Ablehnung gefunden.[2] In der Tat hatte es die Kritik nicht allzuschwer, den Nachweis zu erbringen, daß der Bogen der Kombination hier allzu straff gespannt war. Man durfte mit Recht betonen, daß die Identifizierung des von Varro genannten *chorus Proserpinae* mit dem *carmen* von 249 durchaus fraglich bleibe, daß es auch bei dem Stande unserer lückenhaften Überlieferung nicht angängig sei, den Kreis der Möglichkeiten von vornherein auf die einzige, uns zufällig erhaltene Nachricht von einem älteren Kultliede einzuengen. Darüber hinaus verdiene es nach wie vor ernstliche Erwägung, ob die allerdings schwierige und mißverständliche Äußerung des Livius, die den Ausgangspunkt für Cichorius' Aufstellungen abgegeben hat, nicht doch am einfachsten auf das Prozessionslied von 207 bezogen werden könne. Immer noch wahrscheinlicher sei es, daß der Historiker sich hier, wie Leo[3] es formuliert hat, „im Ausdruck vergriffen", als daß er wirklich mit Umgehung des Nächstliegenden auf ein anderes, sehr viel weiter zurückliegendes Ereignis gezielt habe.

So scheint es, als ob Cichorius' gewiß anregende und geistreiche Kombination für die Forschung nur eine Episode bilden sollte. Und doch enthält sie ein Moment, an dem man vielleicht allzu rasch vorübergegangen ist. Der Gedanke, daß es sich nicht nur bei dem Lied von 249 (wie bei der Feier überhaupt) um einen von Tarent übernommenen Brauch gehandelt, sondern daß zugleich auch ein geborener Tarentiner es gedichtet und derart zwischen seiner alten und seiner neuen Heimat eine Brücke geschlagen habe, besitzt zweifellos etwas Bestechendes; die innere Wahrscheinlichkeit, die darin liegt, möchte man nur

[1] E. Norden, Einltg. i. d. Altertumswiss. I[3] 4, 9; 104; A. Kappelmacher, Literatur d. Römer (in Walzels Handb. d. Lit.-Wiss.) 58.

[2] Ich erwähne hier nur die Äußerungen von F. Münzer, Neue Jahrbücher 51, 37 und G. Wissowa, Gött. gel. Anzeigen 1924, 51f.; Ed. Fränkel, RE Art. ‚Livius' S. 854. Über den von uns nicht weiter erwähnten Versuch, auch die Notiz bei Festus, p. 333 M auf das *carmen* von 249 zu beziehen, vgl. Münzer, l. c. und Wissowa, l. c. 58.

[3] Gesch. d. röm. Litt. 1, 58 Anm. 2; dazu Ed. Fränkel, l. c. 854.

ungern außer Acht lassen. So daß sich die Frage aufdrängt, ob man vielleicht von anderer Seite her — auf Grund neuen Materiales und neuer Beobachtungen — weiterkommen könne.

Sehen wir den Bericht des Livius noch einmal genauer an. In ihm wird erzählt, wie der Chor der dreimal neun Mädchen in langen Kleidern einherschritt, wie er auf dem Forum haltmachte, alle gemeinsam ein Seil ergriffen und mit dem Fuße den Takt stampfend ihr Lied anstimmten (Liv. 27, 37, 12f.). Obgleich es als ausgemacht gelten darf, daß das Vorbild hierfür auf der Seite des Griechischen zu suchen ist[1], bleiben dennoch die Zahl der Mädchen, die Kleidung und das gemeinsame Seil ohne Analogie. Es scheint auf den ersten Blick, als ob uns hier eine Singularität entgegentrete, der wir aus unserem keineswegs geringen griechischen Vergleichsmaterial nichts unmittelbar Passendes zur Seite stellen können.

Eine Besonderheit freilich hat Diels[2] zu erläutern vermocht. Für jenes Seil, das die Mädchen beim Tanzen ergreifen, konnte er an die *ῥυμοὶ εἰς τοὺς χορούς* erinnern, die in den Rechnungen der delischen *ἱεροποιοί* bei verschiedenen festlichen Anlässen wiederkehren.[3] Aber das bleibt vorerst nur eine Einzelheit, und eine direkte Verbindung zwischen der delischen Institution und der römischen dürfte überdies, zum mindesten in dieser Zeit, nicht ganz einfach zu ziehen sein. Also müssen wir uns nach anderer Richtung hin umsehen. Es ist ein monumentales Zeugnis, das ein fast vollkommenes Analogon zu dem römischen Brauch liefert; merkwürdigerweise hat man es bisher übersehen.

Wir meinen eine Grabmalerei aus dem apulischen Ruvo[4], die man auf Grund gewisser Kleinfunde ungefähr um das Jahr 400 anzusetzen haben wird.[5] Dargestellt sind zwei Chöre von je

---

[1] E. Norden, Agnostos Theos 160; U. v. Wilamowitz, ebenda 392; F. Leo, Gesch. d. röm. Litt. 1, 58 Anm. 1; G. Wissowa, RuKdR² 426.

[2] Sibyllinische Blätter 91; dazu F. Leo, Gesch. d. röm. Litt. 1, 57 Anm. 2 und F. Marx, Rhein. Mus. 78, 419.

[3] Th. Homolle, BCH 1882, 23 Zeile 183. 186. 189; C. Robert, Hermes 21, 166 Anm. 1.

[4] F. Weege, Arch. Jahrb. 24, 124f. Abbildungen bei Raoul-Rochette, Peintures antiques inédites pl. 15; F. Weege, Der Tanz in der Antike 122f., Abb. 172—173; V. Spinnazzola, Le arti decorative, tav. 81—82; Alinari 39127.

[5] E. Pagenstecher, Röm. Mitt. 27, 104; F. Weege, Der Tanz 112 gegenüber Arch. Jahrb. 24, 130.

27 Frauen oder Mädchen, derart auf den Wänden des Grabraumes verteilt, daß auf jede Langseite 18 Teilnehmerinnen unter Führung eines Kitharöden kommen, auf jede Schmalseite dagegen neun, diesmal mit einem Choregen an der Spitze; auch diese Chöre also gliedern sich in Unterabteilungen zu je neun (neun und $2 \times 9 = 18$ Mädchen), wie das für den römischen bezeichnend war. Die Teilnehmerinnen, mit langem Chiton sowie mit einem großen, Kopf und Oberkörper bedeckenden Umschlagtuche bekleidet, zeigen sich in einem Tanze, den man mit der heute noch in Süditalien üblichen, aber auch in Griechenland und auf Korfu bekannten „*tratta*" verglichen hat[1]: Sich gegenseitig unterfassend führen sie eine Bewegung aus, die sich auf ein gleichmäßiges Vorwärtsschreiten in langer Reihe beschränkt.

Hier besitzen wir in der Tat das denkbar genaueste Vorbild des römischen Brauches. Die Zahl der Mädchen, ihre Tracht, der Kitharöde als *χοροδιδάσκαλος* — alles stimmt mit dem überein, was wir durch Livius erfahren. Und wenn auch der besondere Zug, daß die Teilnehmerinnen der römischen Prozession im Augenblicke des eigentlichen Tanzes und damit auch des Liedvortrages ein Seil ergreifen, keine unmittelbare Entsprechung besitzt, so ist immerhin auf unserer Darstellung dadurch eine engere Verbindung geschaffen, daß die einzelnen Tänzerinnen sich mit verschränkten Händen gefaßt halten und so gleichsam eine natürliche Kette bilden.

Was ergibt sich daraus für den Ursprung des römischen Brauches? Daß die Römer ihn aus Ruvo oder überhaupt aus Apulien übernommen haben, wird niemand annehmen. Aber eine andere Erklärung bietet sich zwanglos dar. Ruvo gehört zu dem Bereiche, innerhalb dessen sich Tarent, die wahrscheinliche Heimatstadt des Livius Andronicus[2], als kulturelles Zentrum ausgewirkt hat. Dort werden wir also den Ursprung des Brauches zu suchen haben. Er wäre demnach bereits gegen Ende des 5. Jahrhunderts nach Apulien vorgedrungen; er wäre weiterhin, unter Mitwirkung eines geborenen Tarentiners, etwa 200 Jahre später nach Rom gekommen.

Die Herkunftsfrage des römischen Parthenion von 207 hätte damit ihre Erledigung gefunden. Bei diesem ersten Ergebnis brauchen wir nicht stehen zu bleiben. Vielmehr muß von Neuem

---

[1] F. Weege, Der Tanz 113f. [2] Zuletzt Ed. Fränkel, l. c. 853.

die Frage aufgeworfen werden, ob sich nicht doch zwischen dem Jungfrauenchor von 207 und dem *carmen* bei dem Säkularopfer von 249 eine Verbindung herstellen lasse. Hier wie dort handelt es sich um einen Kultbrauch tarentinischer Herkunft, und so wird man zum wenigsten die Möglichkeit nicht bestreiten können, daß über diese gemeinsame Herkunft hinaus noch andere Beziehungen bestanden haben. In der Tat läßt sich auch dieser Nachweis erbringen.

Die Säkularfeier des Jahres 249, ebenso wie ihre unmittelbare Nachfolgerin von 146, ist, wie man gesagt hat[1], eine Toten- und Bestattungsfeier gewesen. Sie bezieht sich weniger auf den Beginn des neuen als auf das Sterben und Zuendegehen des alten Säkulum; dementsprechend wurden den Totengottheiten Dis und Proserpina an der *ara Ditis in Tarento* die *ludi Tarentini* gefeiert und nächtliche Opfer unter Absingung eben jenes von Verrius Flaccus erwähnten *carmen* dargebracht. Im Zusammenhange damit ist die allgemeine Feststellung von Bedeutung, daß der Tanz der 27 Mädchen ursprünglich, wie seine Darstellung in dem Grabe von Ruvo zeigt, gleichfalls zum Kreise der Totenfeiern gehört hat. Er wurde zu Ehren des Verstorbenen aufgeführt, der an dieser Stelle beigesetzt war.[2] Auch sonst begegnen wir nicht nur Tanz und musikalischen Darbietungen überhaupt, sondern gerade auch Chören in der Schilderung von Leichenfeiern und -spielen; es genüge dafür, auf die neuesten Zusammenstellungen von L. Malten verwiesen zu haben.[3]

Aber noch entschiedener läßt sich die Verbindungslinie ziehen — so, daß sie geradewegs zu den Gottheiten der Säkularfeier hinführt. Wir erkennen aus dem Bericht des Livius, daß die Mädchenprozession von 207 ursprünglich keineswegs der Juno Regina gegolten hat. Sie ist erst durch ein besonderes Prodigium, den Blitzschlag in ihrem Heiligtum auf dem Aventin, mithereingezogen worden; anfänglich war die Prokuration eines ganz anderen Vorzeichens, des Zwitter von Frusino, beabsichtigt (Liv. 27, 37, 5). So daß zu fragen bleibt, welcher anderen Gottheit der Chor ursprünglich sein Lied gesungen hat oder richtiger: es hat singen wollen; denn zur Ausführung der heiligen Handlung selbst ist es ja nicht gekommen.

[1] G. Wissowa, RuKdR² 430f.; Gesamm. Abhandl. 202.
[2] F. Weege, Archaeol. Jahrb. 24, 135.
[3] Röm. Mitt. 38/39, 314f.; 318f. (Etrurien).

Daß man die Sühnung eines Zwitterprodigiums durch eine Prozession von 27 Mädchen zu erreichen hoffte, kehrt in einer Reihe von Fällen wieder (außer Liv. 31, 12, 9 vergl. Obsequ. 27[a]; 34: 36; 48; 53; Phlegon, mir. 10, vv. 16f.; 24f.; 52).[1] Auch da ist die Prokuration — wohl in Nachahmung des Vorganges vom Jahre 207 und 200 — gelegentlich mit einem Opfer an Juno Regina verbunden.[2] Daneben — und das ist von besonderer Bedeutung — erscheint der Mädchenchor zusammen mit gewissen Kulthandlungen im Dienste chthonischer Gottheiten. Genannt werden Spenden an Ceres oder Proserpina (Obseq. 53, vergl. 43, 46; Phleg., mir. 10 vv. 10f.; 20f.; 30f.), eine *supplicatio* für Proserpina allein (Phleg., mir. 10 vv. 24f.) sowie das Opfer eines schwarzen Stieres für Dispater (Phleg., mir. 10 vv. 37f.). Wir erkennen also eine enge und wiederholte Verbindung nicht nur mit den chthonischen Göttern überhaupt (vgl. auch Phleg., mir. 10 vv. 62), sondern gerade auch mit denen, welchen die Säkularfeier galt; für Dispater mag noch an die Besonderheit erinnert werden, daß jenes Stieropfer für ihn auch bei dieser Feier bezeugt ist (Valer. Max. 2, 4, 5; Zosim. 2, 3, 3). Daß in der Verbindung des Mädchenchores mit den Unterweltsgottheiten das Ursprüngliche zu suchen ist, muß schon die Tatsache lehren, daß der gleiche Chor, wie bereits gesagt, in Ruvo und damit wohl auch in Tarent zum Totenritus gehört hat. Dem entspricht es, daß Diels noch in einer Reihe von anderen Fällen eine alte und ursprüngliche Zusammengehörigkeit der Drei- und Neunzahl sowie ihres Produktes, der 27, mit den chthonischen Kulten aufzeigen konnte.[3]

Die Verknüpfung der dreimal neun Mädchen mit den Unterirdischen ist also die denkbar engste. Damit drängt sich eine neue Folgerung auf. Verrius Flaccus berichtet uns zwar nur, daß bei der Feier von 249 ein *carmen* gesungen wurde, nicht aber, in welcher Form dies geschah; von einem Chor wird bei ihm also nicht gesprochen. Gleichwohl kann dieses Lied nur auf diese Art vorgetragen worden sein. Man denke etwa an das Opfer für Demeter in Mykonos ἐπ' ᾠδῇ (Dittenb., Syll.[2]

[1] Erklärt von H. Diels, l. c. 38f.; 49f. [2] H. Diels, l. c. 52f.

[3] l. c. 39f. — Seinen Beispielen hinzuzufügen ist Il. 16, 785, wo Patroklos unmittelbar vor seinem Tode in dreimaligem Ansturme je neun Gegner erschlägt:

τρὶς μὲν ἔπειτ' ἐπόρουσε θεῷ ἀτάλαντος Ἄρηι,
σμερδαλέα ἰάχων, τρὶς δ' ἐννέα φῶτας ἔπεφνεν.

615, 10), wo es sich zugestandenermaßen um einen Chor gehandelt hat.[1] Oder an das augusteische Säkularlied, das von den Doppelchören der 27 Knaben und Mädchen *sacrificio perfecto* gesungen worden ist (CIL 6, 32323 Z. 147). Geben wir aber zu, daß auch das erste Säkularlied in dieser Form vorgetragen wurde, so ist von da aus kein weiter Schritt mehr zu der Behauptung, daß der Chor von 249 nach Art dessen von 207 zusammengesetzt war, daß er also gleichfalls aus dreimal neun Mädchen bestanden hat.

Die Bestätigung dafür erbringt eine Tatsache, deren Bedeutung bisher noch nicht genügend hervorgehoben worden ist. Wir sehen, daß die Jungfrauenprozession zu Ehren der Juno Regina sowohl im Jahre 207 wie auch 200 auf Veranlassung der Decemvirn erfolgt, wie wir das für eine Handlung des *graecus ritus* erwarten müssen. Dagegen ist die erste uns überhaupt bekannte Anordnung einer solchen Prozession — jene nämlich, die die Sühnung des Zwitters von Frusino herbeiführen sollte und unserer Ansicht nach dem Dis und der Proserpina galt — auf Befehl der *pontifices* erfolgt (Liv. 27, 37, 7). Sie hätten also dem griechischen Brauch zum ersten Male in Rom Eingang verschafft. Ein solches Ergebnis wäre zum mindesten äußerst auffällig. Der Vorgang fände dagegen eine durchaus befriedigende Erklärung, wenn ein gleicher Mädchenchor dem Dis und der Proserpina bereits früher einmal, also bei der Säkularfeier von 249, sein Lied gesungen hätte; diese Feier verdankte ja der Befragung der Sibyllinen durch die Decemvirn ihre Einführung. Die *pontifices* hätten dann auf einen bereits bestehenden griechischen Ritus zurückgegriffen und lediglich seine Anwendung auch bei dem Zwitterprodigium von 207 verfügt. —

Es liegt nun der Versuch nahe, auch für den letzten Punkt von Cichorius' Aufstellungen, die Autorschaft des Livius Andronicus, eine Bestätigung zu erbringen. Entscheidend ist hier das Zeugnis des Livius, das zunächst dafür zu sprechen scheint. Aber ein Einwand bleibt hier nach wie vor zu widerlegen. Man vermag nicht recht einzusehen, warum der Historiker an der Stelle 31, 12, 10 mit Umgehung des Nächstliegenden sich auf ein sehr viel älteres Lied bezogen hätte. Und dies um so weniger,

[1] U. v. Wilamowitz bei E. Norden, Agnostos Theos 392.

als das Lied von 207, das gleichfalls mit der Darbringung eines Geschenkes an Juno Regina verknüpft war und ebenso, wenigstens ursprünglich, die Prokuration eines Androgynos darstellte, mit dem von 200 eine sehr viel weitergehende Übereinstimmung aufweist als mit dem Säkularlied, das an zwei ganz andere Gottheiten gerichtet war und auch einer anderen Ursache seine Aufführung verdankte.

Demgegenüber gibt es einen Gesichtspunkt, der zweifellos zugunsten von Cichorius' Ansicht angeführt werden darf und den er auch schon selbst in diesem Sinne erwähnt hat. Wir meinen die Tatsache, daß Livius, kurz bevor er das *patrum memoria* verfaßte Lied des Livius Andronicus erwähnt, zweimal sich ausdrücklich auf die Ereignisse von 207 bezieht, hier aber sich eines anderen und unmißverständlichen Ausdruckes bedient: (27, 12, 8) *ante omnia abominati semimares iussique in mare extemplo deportari, sicut proxime C. Claudio M. Livio consulibus deportatus similis prodigii fetus erat.* — (9) *decemviri ex libris res divinas easdem, quae proxime secundum id prodigium factae essent, imperarunt.* Man sieht: Hier ist sich Livius des geringen Zeitabstandes der beiderseitigen Ereignisse durchaus bewußt. Demnach hat man sicherlich ein Recht zu der Folgerung, daß, wenn man vielleicht auch annehmen könne, er habe sich irgendwann einmal über die Größe dieses Abstandes täuschen können — daß dies gerade an unserer Stelle das Unwahrscheinlichste wäre, wo er des Richtigen unmittelbar zuvor Erwähnung getan hatte. Nicht daß er sich einmal im Ausdruck vergriffen hätte, sondern daß er es gerade an dieser Stelle getan hat, bliebe eine Unbegreiflichkeit, die durchaus nach einer Erklärung verlangte.

Demnach stände uns nur der Ausweg offen, daß Livius in der Tat ein von dem im Jahre 207 vorgetragenen verschiedenes Lied meine — ein Lied, das eine nicht ganz unerhebliche Spanne zurückliegen müßte. Es läßt sich nicht verkennen, daß diese Auffassung durch unser bisheriges Ergebnis eine weitere Stütze erlangt hat. Denn wenn wir, von ganz anderen Voraussetzungen ausgehend, gezeigt haben, daß ein Chor von 27 Mädchen bereits bei der Säkularfeier von 249 aufgetreten war, so liegt es nahe, die Bemerkung des Livius auf dieses Ereignis, das er in seiner verlorenen Darstellung so gut wie sicher berichtet hatte, zu deuten — oder anders ausgedrückt: mit Cichorius den Livius

Andronicus als den Verfasser des ältesten Säkularliedes zu betrachten.

Wir möchten in diesem Sinne unseren Entscheid treffen, verkennen jedoch nicht, daß eine restlos befriedigende Lösung damit nicht gegeben ist. Aber auch, wenn man der Autorschaft des Livius Andronicus nicht zustimmen sollte, bleibt gleichwohl die Tatsache bestehen, daß bereits um die Mitte des 3. Jahrhunderts ein griechischer Chor in Rom aufgeführt wurde. Und diese Tatsache scheint uns bedeutsamer als die Frage nach dem Autor. Denn ein solcher Chor konnte in dieser Zeit — weniger als ein Jahrzehnt vor dem Epochenjahr 240 — kaum anders als in griechischen Maßen gedichtet sein. Wir kommen also darauf, daß bereits einige Zeit, bevor die lyrischen Versmaße in den Cantica des Dramas erscheinen, sie auf römischem Boden heimisch gewesen sein müssen. Wichtig ist dabei die Feststellung, daß die Übertragung durch Vermittlung des Kultes geschehen ist. Denn auch von einem anderen griechischen Maße, dem katalektischen trochäischen Tetrameter, der als trochäischer Septenar gleichfalls schon in vorliterarischer Zeit von Rom übernommen wurde, hat E. Fränkel[1] den Nachweis erbracht, daß zum mindesten einer der Wege, auf denen der Vers eingedrungen ist, über den Kult geführt hat. Es waren die Lieder der Soldaten im Triumphzuge, wo der Septenar, sicherlich schon in sehr alter Zeit, seine erste Verwendung fand. Wenn wir an anderem Orte[2] daneben einen zweiten Weg aufgezeigt zu haben hoffen, wobei die oskisch-kampanische Atellane den Vermittler gespielt hat, so werden unsere späteren Untersuchungen noch zeigen, daß wir auch mit ihr uns in der Sphäre des Kultlichen befinden.

2.

Die kulturelle Einheit Italiens, die eine Folge der politischen Einigung unter römischer Herrschaft ist, bedeutet erst eine relativ späte Stufe der Entwicklung. Davor liegt eine Reihe lokal und stammesmäßig differenzierter Einzelkulturen, die, je weiter man zurückgeht, ein um so vielfältigeres Bild ergeben und in ihrer Besonderheit verstanden werden müssen,

[1] Hermes 62, 357f. [2] Glotta 19, 24f., bes. 46f.

wenn man nicht Gefahr laufen will, das Wesentliche des geschichtlichen Prozesses zu übersehen.[1]

Es ist klar, daß diese Vielfältigkeit sich nicht nur in den sprachlichen und archäologischen Denkmälern spiegelt, sondern auch in der Geschichte der Religion und des Kultes. Wenn es noch vor nicht allzu langer Zeit üblich war, die italischen Religionen als bloßen Annex der römischen zu betrachten, so ist in jüngster Zeit dadurch eine Änderung eingetreten, daß man mehr und mehr die überragende Bedeutung der Etrusker für die ältesten Epochen erkannt hat. Die Fragestellung darf sich jedoch nicht auf diese einzige Richtung beschränken. Sondern nunmehr tritt die Aufgabe an uns heran, nach der Bedeutung auch der anderen Stämme zu fragen — vor Allem nach der des großen Rivalen Roms: des oskisch-sabellischen Stammes. Dazu bietet sich in dem von uns behandelten Fall eine erste Gelegenheit.

Denn nicht weniger bedeutsam als die bisherigen Folgerungen, die sich uns an Hand des ersten Säkularliedes von 249 ergeben haben, wird der Ertrag sein, wenn wir uns nunmehr von der speziellen Blickrichtung auf die römischen Verhältnisse losmachen und versuchen, unser Ergebnis in den Zusammenhang der italischen Geschichte überhaupt einzuordnen.

In dem bereits frühzeitig hellenisierten[2] Apulien einem Chor nach griechischer Art bereits gegen Ende des 5. Jahrhunderts zu begegnen, darf nicht wundernehmen. Um so mehr muß ein anderer Umstand hervorgehoben werden. Weege hat unser Fresko, obwohl inmitten des messapischen Sprachgebietes und in einer Stadt gefunden, die diesen Charakter trotz ihrer griechischen Münzaufschriften nicht verleugnen kann[3], zur oskischen Grabmalerei gestellt.[4] Sicherlich mit Recht, mag es auch zunächst näherliegen, wenn schon an die Herübernahme eines fremden Vorbildes, so an die eines griechischen zu denken.

[1] Dazu U. v. Wilamowitz, Rivista di filologia 1926, 3f.; Erinnerungen 260; Gesch. der Philol. 73.

[2] Th. Mommsen, Unterital. Dial. 89f.; E. Pais, Italia antica 1, 314f.; für Ruvo vgl. M. Mayer, Röm. Mitt. 19, 221; E. Ciaceri, Storia della Magna Grecia I², 396.

[3] Zu dem Namen der *Rubustini*, *Ῥυβαστῖνοι* vgl. W. Schulze, Z. Gesch. latein. Eigenn. 46; H. Krahe, Die alt. balkanillyr. geogr. Namen 45; 70; 104. Vgl. M. Mayer, Apulien 370; Not. scav. 1908, 86f.

[4] Vorsichtiger E. Pagenstecher, Röm. Mitt. 27, 123. Doch vgl. E. Pfuhl, Malerei u. Zeichnung d. Griech. 2, 797.

Aber dagegen spricht bereits der ganz ungriechische Charakter unserer Darstellung: das Überschneiden des Konturs der Einzelfiguren, der dadurch hervorgerufene Eindruck von Geschlossenheit und Masse, zugleich die ornamentale Gestaltung des Ganzen, nicht nur in der fast schablonenmäßigen Wiederholung der gleichen Figur, sondern auch darin, daß die hellen Besatzstreifen auf dem Hintergrund der dunklen Gewänder sich wie ein regelmäßiges, in dieser Regelmäßigkeit gewolltes Muster ausnehmen.[1] Dagegen spricht auch, wie schon von Weege[2] früher betont, das Fehlen einer alten Grabmalerei im griechischen Unteritalien. So wird man ihr Auftauchen in Ruvo als Eindringen einer einheimisch-italischen Sitte und unser Fresko selbst als das Werk eines oskischen Künstlers zu verstehen haben.

Auf Grund dieses Ergebnisses muß die Frage aufgeworfen werden, ob nicht zur Entstehungszeit dieser Grabmalerei die apulischen Osker selbst, sei es von Tarent direkt oder durch Vermittlung der Messapier, die Kenntnis solcher Chöre empfangen haben. Freilich bedürfte diese Annahme zunächst einiger Vorbehalte. Denn mag auch mit Recht unsere Darstellung als das Werk eines oskischen Künstlers gelten, vorerst müßte damit gerechnet werden, daß es sich lediglich um die Wiedergabe eines in Ruvo heimischen Brauches handelt. Aber eine Tatsache weist in eine andere Richtung: Die Mädchen selbst tragen oskische Tracht, das große rechteckige Umschlagtuch und vor Allem das Untergewand mit den bis zu den Füßen reichenden Vertikalstreifen[3]; das Gleiche gilt auch für die männlichen Gestalten mit ihren weißen, durch rote Borten verzierten Linnenröcken.[4] Also sind es Osker, die der Künstler in dem messa-

[1] Eine ausführlichere Erörterung der stilgeschichtlichen Fragen kann in diesem Zusammenhang natürlich nicht gegeben werden. Immerhin wird das Gesagte durch einen Vergleich mit griechischen Darstellungen ähnlicher Art deutlicher werden: Polledrarahydria aus Vulci bei Inghirami, Vasi fittili 3, tav. 254; Journ. Hell. Stud. 1894, Taf. 7; Korinthische Amphora des Brit. Mus., abgeb. Wien. Vorlegebl. Taf. 2; vgl. G. Körte, Studien Brunn 28 Anm. 42; Attischer Krater aus Falerii bei Furtwängler-Reichhold Taf. 17—18.

[2] Arch. Jahrb. 24, 141.

[3] F. Weege, Arch. Jahrb. 24, 159f.; weiteres bei M. Lang, Österr. Jahresh. 18, 233f.; 23, 303f.; ich weise noch darauf hin, daß unsere Frauen die „oskische", nicht die „apulische" Haartracht tragen (M. Lang, l. c. 307f.).

[4] F. Weege, l. c. 136f., 161. Mit dem Kitharöden unseres Freskos hatte bereits F. v. Duhn, Ann. dell' Inst. 1879, 126f. die Darstellung einer ca-

pischen Ruvo dargestellt hat, und das konnte er nur, wenn die von ihm wiedergegebene Sitte bis zu seinen eigenen Stammesgenossen vorgedrungen war, zum mindesten zu jenem Zweige, der an den nordwestlichen Randgebieten Apuliens Fuß gefaßt hatte.[1]

Auf dem Boden des messapischen Ruvo reichen sich also die griechisch-tarentinische und die beginnende oskische Kultur gleichsam die Hand. Ein Mädchenchor nach griechischer Art erscheint von einem oskischen Künstler dargestellt; er erscheint zugleich als ein fester kultureller Besitz der Osker selbst. Dem entspricht, was sich über den Kult jener Gottheit ausmachen läßt, der in Tarent und in Rom der Chor der 27 Jungfrauen ursprünglich gegolten hat — der Persephone.

Ihrem Namen begegnen wir innerhalb des oskischen Kulturkreises ein einziges Mal. Das paelignische Gedicht aus Corfinium (Planta 254; Conway 216) spricht davon, daß eine Verstorbene *praicime perseponas* gegangen sei, „in das Reich der Persephone", wie man es am Wahrscheinlichsten gedeutet hat.[2] Daß die Übernahme der griechischen Gottheit bereits in früher Zeit erfolgt sei, wird durch die erst aus der sullanischen Epoche[3] stammende Inschrift noch nicht bewiesen. Aber bereits im 3. Jahrhundert zeigen die Münzen der nach den samnitischen Bergen zu gelegenen messapischen Metropole Arpi den Kopf der Göttin.[4] Man möchte glauben, daß ihr Kult nicht nur bei den Messapiern selbst, sondern auch bei ihren oskischen Nachbarn und Gegnern (Liv. 9, 13f.) frühzeitig Fuß gefaßt habe. Diese Ansicht bestätigt sich durch die Beobachtung, daß auch Demeter bereits früh bei den Messapiern Eingang gefunden hat. Unter den messapischen Inschriften in archaischem Alphabet, die F. Ribezzo[5] aus Vieste sul mare (am äußersten Osten des Garganischen Vorgebirges) kürzlich veröffentlicht hat, sind nicht weniger als fünf Weihungen an die Göttin erhalten. Was die Rezeption des Demeterkultes durch die Samniten angeht, so müssen wir hierfür auf einen späteren Abschnitt verweisen.

puaner Ciste verglichen (Monum. dell' Inst. 11, 6, 1), was in gleiche Richtung zu führen scheint.

[1] H. Nissen, Italische Landeskunde II 2, 842; 845; M. Mayer, Apulien 85; 356.

[2] R. Planta, Gramm. d. osk.-umbr. Dial. 2, 660.

[3] F. Leo, Saturn. Vers 65; F. Bücheler, Rhein. Mus. 33, 271f.; Kleine Schriften 2, 334.

[4] B. V. Head, Historia numor. 44.

[5] RIGI 8 (1924) 43f.; vgl. J. B. Hofmann, Indog. Jahrb. 11, 326; 13, 101.

Wenn wir dort nachzuweisen hoffen, daß sie z. B. in Agnone bereits vor der Mitte des 5. Jahrhunderts erfolgt ist, so wird die Deutung des Grabgemäldes von Ruvo auf den Kult der mit der Demeter so eng verbundenen Persephone nicht mehr als gewagt erscheinen.

Ein *chorus Proserpinae* — denn so dürfen wir das Fresko von Ruvo nunmehr bezeichnen — erscheint bei den Oskern bereits gegen Ende des 5. Jahrhunderts, oder mit anderen Worten: er erscheint bei ihnen, lange bevor er in gleicher Gestalt in Rom, durch Livius Andronicus, Eingang gefunden hat. Diese Tatsache verlangt ihre Erklärung.

Dabei darf man auf die Nähe Tarents als auf ein nicht unwichtiges Moment hinweisen. Aber der Kernpunkt der Frage ist damit noch nicht getroffen. Denn unsere Feststellung steht keineswegs vereinzelt da, sondern fügt sich in das Bild ein, das wir auch sonst von dem Nebeneinander der beiden italischen Stämme erhalten. Nicht nur in unserem besonderem Falle, sondern überall, wo es um kulturelle Dinge geht, sind auf lange Zeit hin die Osker Rom gegenüber führend gewesen.

Hier können nur einige wenige Beispiele gegeben werden. Um sich den ganzen Abstand der beiderseitigen Entwicklung zu vergegenwärtigen, würde es schon genügen, die Werke der oskischen Grabmalerei mit dem ältesten Beispiel aus Rom, dem esquilinischen Fresko [1], zu vergleichen. Und was für die Kunst gilt, gilt auch für andere Gebiete. Wenn Cicero von einem Dialog des Tarentiners Nearchos erzählt, in dem neben Platon und Archytas auch der Samnite Pontius, der Vater des Siegers von Caudium, erscheint (Cato mai. 12), so hat man mit Recht bemerkt, daß ein Camillus oder ein Fabricius schwerlich in der gleichen Rolle vorgekommen wären.[2] So darf auch Mommsens Annahme, daß es Anfänge einer oskischen Literatur gegeben habe, als nicht ganz unbegründet gelten, und daß die Römer ihr ältestes szenisches Spiel, die Atellane, von ihrem südlichen Nachbarn erhalten haben, ist von ihnen selbst durch die Bezeichnung als *ludi Osci* anerkannt worden. Aber auch darauf wäre hinzuweisen, daß, wie wir bei anderer Gelegenheit zu zeigen versucht haben, der trochäische Tetrameter zuerst bei den Oskern

[1] E. Pfuhl, Malerei und Zeichnung der Griech. 2, 905f.; Abb. 751. P. Marconi, La pittura dei Romani 11f.; tav. 1.

[2] Th. Mommsen, Unterital. Dialekte 117.

heimisch gewesen ist, ehe er als Septenar bei den Römern Aufnahme gefunden hat.[1]

Von hier aus gesehen, ordnet sich unser Monument in einen neuen, sehr viel umfassenderen Zusammenhang ein als zuvor. Über die Bedeutung eines vereinzelten Zeugnisses zur römischen Literaturgeschichte hinaus wird es zu einem Ausdruck der Entwicklung, den die ältere italische Kultur überhaupt zurücklegen mußte, bevor sie in Rom ihren Höhepunkt erreicht hat.

Liber und Libera

Als Ergebnis der vorangegangenen Untersuchung hat sich uns herausgestellt, daß wir mit einem beträchtlichen Vorsprung der oskisch-sabellischen Stämme gegenüber Rom, insbesondere bei der Rezeption der griechischen Kultur, rechnen müssen. In unserem Falle, der Herübernahme des Persephonekultes, läßt sich das Zurückbleiben Roms noch durch eine andere Beobachtung stützen. Denn die Göttin war, bevor sie um die Mitte des 3. Jahrhunderts in Rom Aufnahme fand, nicht nur bei den Oskern, sondern auch bei den Etruskern heimisch geworden. Name und Gestalt der *φersipnai* oder *φersipnei* begegnen uns bereits auf den Fresken der Tomba dell' Orco in Corneto und des Veliergrabes in Orvieto, die beide noch dem 4. Jahrhundert entstammen.[2] Damit kommen wir nahe bis an die Zeit der Darstellung von Ruvo heran.

Es bestätigt sich also von einer anderen Seite her, daß Rom seinen Nachbarstämmen gegenüber in der Hellenisierung des Kultes um eine nicht unbeträchtliche Spanne zurücksteht. Zwar liegt es nicht so, daß die griechische Gottheit in unserem Falle, wie wir dies sonst des Öfteren beobachten können[3],

[1] Glotta 19, 46f.; ob und inwieweit ein oskischer Jungfrauenchor nach griechischer Art auch griechische Versmaße übernommen habe, darüber ist heute noch nicht einmal eine Vermutung erlaubt.

[2] CIE 5091; suppl. I 406; dazu E. Fiesel, Namen d. griech. Mythos im Etrusk. 33; F. Weege, Etrusk. Malerei, Taf. 62; P. Ducati, Storia dell' arte etrusca 2, tav. 183.

[3] Über den Liber s. u.; anderes habe ich in meiner Untersuchung über „Griechische Götter im alten Rom" (Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. XXII 1; im Folgenden zitiert als GGiaR) gezeigt.

geradezu durch oskische oder etruskische Vermittlung nach Rom gelangt ist. Aber die Priorität der beiden Nachbarstämme hat dennoch auch im römischen Kulte ihren sichtbaren Ausdruck gefunden — im Namen der Göttin.

Daß der Name der Proserpina, entgegen der antiken, von Varro vertretenen Ansicht (Varro, de l. l. 5, 68; August., de civ. Dei 4, 8; 7, 24; Arnob. 3, 33) kein einheimischer, sondern nur „eine Zustutzung und lautliche Anpassung des griechischen Wortes *Περσεφόνη*" ist, dürfte heute anerkannt sein.[1] Ebenso auch, daß die Vorstufen der lateinischen Umwandlung innerhalb des Etruskischen zu suchen sind. Denn etrusk. *φersipnai* und *Prosepnai* auf einem Spiegel aus Orbetello (CIL I² 2, 558 = 11, 6720, 19) zeigen den Weg, den die Entwicklung gegangen ist[2], bis endlich die lautliche Angleichung an *proserpere* ihr den Schlußstein hinzugefügt hat.

Auch hier also ergibt sich ein Bild, das sich in unsere Auffassung aufs Beste einfügt. Indessen, man wird einen Einwand dagegen vorbringen können, und es muß zugegeben werden, daß dieser Einwand ein gewisses Gewicht besitzt. Persephone ist nicht erst im 3. Jahrhundert auf römischem Boden erschienen, sondern bereits im Jahre 496 hat die Trias Ceres, Liber und Libera einen Tempel erhalten[3], bei der, wie die beiden ersten Glieder der Demeter und dem Dionysos, so das dritte, Libera, der Persephone oder Kora entspricht. Also scheint der römische Kult für ihre Einführung gleichwohl die Priorität beanspruchen zu dürfen.

Hier bedarf es einer genaueren Prüfung, denn der Sachverhalt liegt in diesem Falle anders als bisher. Schon der abweichende Name für die griechische Gottheit zeigt, daß es sich um eine verschiedene Schicht in der Rezeption der Fremdkulte handeln

[1] G. Wissowa, RuKdR² 310.

[2] E. Fiesel, l. c. 116f; zuletzt G. Devoto, Studi etruschi 2, 315f. Wenn er über eine *contradizione insuperabile fra i dati storici e linguistici* klagt (vgl. S. 317), so hoffe ich, die Schwierigkeiten durch meine Darlegungen beseitigt zu haben.

[3] Das überlieferte Datum ist neuerdings angezweifelt worden von Schur, RE 13, 71f. Danach soll die Einführung des Apollonkultes erst nach der Mitte des 5. Jahrhunderts möglich gewesen sein, die Einführung der Trias also, da auf die Sibyllinen zurückgehend, noch später fallen. Ich glaube, die Berufung auf den Apoll von Veii allein müßte als Gegeninstanz genügen; im Übrigen vgl. GGiaR. 162f.

muß. Denn nicht ist, wie bei Proserpina, die ursprüngliche Bezeichnung (wenn auch in nachträglicher Umformung) erhalten, sondern Persephone trägt von Anfang an einen italischen Namen. In der Tat liegt zwischen der Rezeption der Proserpina auf der einen Seite und der jener Trias auf der anderen ein Zeitraum von über zwei Jahrhunderten. Der gleiche Zeitraum trennt auch sonst[1] — als ein geschichtlicher Hiatus — die Reihe der zur Zeit des ausgehenden Königtums und der beginnenden Republik rezipierten griechischen Götter von einer zweiten, späteren Schicht, die um das Jahr 300 beginnt. Wir sind demnach von vornherein auf eine wesentlich veränderte Situation hingewiesen und werden darum die Frage nach der Priorität des oskischen oder des römischen Kultus gesondert von unseren bisherigen Ergebnissen erörtern. Dabei müssen die anderen Gottheiten der römischen Trias mit herangezogen werden, vor Allen jener, dessen Namen von dem gleichen Stamme gebildet ist — Liber.

1.

Für die bisherige Auffassung[2] ist Liber ein ursprünglich italischer Gott. Zusammen mit Libera habe er eines jener Paare gebildet, die für die altrömische Religion überhaupt charakteristisch seien (vergl. Faunus-Fauna, Cacus-Caca).[3] Erst nachträglich sei er mit Dionysos gleichgesetzt worden. Der Zeitpunkt dafür war in der Einführung der zuvor genannten Trias gegeben; gleichzeitig sei Libera zur griechischen Kore oder Persephone geworden.

Dafür, daß Liber seiner Herkunft nach zu Italien und nicht nach Griechenland gehöre, hat man eine Reihe von Gründen namhaft gemacht. Wenn ihm und seiner Genossin in dem alten Festkalender die Liberalia des 17. März geweiht waren, so beweise dies allein schon, daß wir alteinheimische Gottheiten vor uns haben. Darüber hinaus lasse sich noch erkennen, welcher Art der römische *Liber pater* gewesen sei. Er müsse, ähnlich dem Juppiter Liber, von dem er sich im Laufe der Zeit losgelöst habe, ursprünglich der „Schöpfer und Spender"

[1] G. Wissowa, RuKdR[2] 51.

[2] G. Wissowa bei Roscher 2, 2022f.; Gesammelte Abhandl. 168f.; RuKdR[2] 138; 298f.; Schur, RE 13, 68f.; L. Deubner bei Chantepie de la Saussaye 2, 440.

[3] G. Wissowa, RuKdR[2] 22; 26.

gewesen sein, „der große Naturgott, der alles Leben mit Fruchtbarkeit begabt". Denn nach Varro (bei August., De civ. Dei 7, 21) habe er Vieh und Äcker mit gutem Gedeihen gesegnet, ebenso die Menschen selbst, deren ehelicher Verkehr bezeugtermaßen unter dem Schutze von Liber und Libera stand (l. c. 6, 9; 7, 2; vgl. auch 3; 16; 4, 11). Mit dieser Seite des Gottes müsse es auch zusammenhängen, wenn man den Knaben an den Liberalia die *toga pura*, die Tracht des Mannes, gegeben habe (Cic., ad Att. 6, 1, 12; Ovid., fast. 3, 771 f.); die Liberalia seien, wie es Mommsen einmal ausgedrückt hat[1], das „Fest des Kindersegens" gewesen. Schließlich zeige der in ganz Italien, vor Allem in Lavinium, übliche Phalloskult, daß es sich um einen Gott der Fruchtbarkeit handele; geschah doch die lavinische Feier, wie uns bezeugt wird, *pro eventibus seminum*, um die *fascinatio* von den Feldern fernzuhalten (Varro bei August., l. c. 7, 21; vgl. Plin., n. h. 19, 50). Eine spezielle Beziehung auf den Wein dagegen habe Liber erst durch seine Gleichsetzung mit Dionysos erhalten.

Daneben sind für die Liberalia noch zwei andere Bräuche überliefert, von denen man gleichfalls vermutet hat, daß sie zum Kulte des altrömischen Gottes gehören. Einmal die Sitte des *in publico discumbere*, von der Tertullian (Apol. 42) spricht; weiter die Institution, daß die Priesterinnen des Liber, alte Frauen, öffentlich Opferkuchen (*liba*) feilboten, von denen sie auf einem mitgebrachten kleinen Herd das erste Stück dem Gotte opferten (Varro, de l. l. 6, 14; Ovid., fast. 3, 725 f.).

Überblicken wir diese Argumente, die bis in die neueste Zeit ihre Geltung zu behaupten vermocht haben, so können wir uns einer gewissen Verwunderung nicht erwehren, daß man sie nicht umgekehrt als das erkannt hat, was sie in Wahrheit sind — die denkbar bündigste Bestätigung dafür, daß es sich bei Liber von vornherein nur um Dionysos selbst gehandelt haben kann.

Beginnen wir mit einer Einzelheit, dem Feilhalten der Opferkuchen. Wir kennen bei dem Dionysoskult verschiedene Kuchenformen, die in ihm eine Rolle spielen, etwa den στρεπτός, der unter den Geschenken genannt wird, die bei den Choen den Kindern gereicht wurden[2], oder das ἔντριτον, von dem uns Hesych

[1] Röm. Gesch. 1, 161.

[2] G. van Hoorn, De vita atque cultu puerorum, Diss. Amsterd. 1909, 84 f.; L. Deubner, Archaeol. Jahrb. 1927, 185.

berichtet.[1] Von dem Brauch, den Opferfladen (*πέλανος*) zu verbrennen, erfahren wir bei anderer Gelegenheit: Eurip., Ion 706; Troad. 1063; Hel. 1334; Aristoph., Plut. 661 — um nur einige Stellen zu nennen. Bei der römischen Sitte könnte es sich demnach um eine ursprünglich griechische handeln[2], und in der Tat ist es für Ovid ausgemacht, daß sie mit Dionysos zusammenhängen müsse (fast. 3, 727 f.). Die bündigste Bestätigung liefert Varro, wenn er von den *sacerdotes Liberi anus edera coronatae* spricht. Denn unmöglich läßt sich in dem Efeu das Symbol des Dionysos übersehen. Im Besonderen kennen wir es aus dem attischen Kulte *ἐν Λίμναις*, wo die *γεραῖραι* oder *γέραραι*, die „Ehrendamen", der Basilinna in ihren priesterlichen Funktionen zur Seite standen.[3] Diese *γεραῖραι* erscheinen auf den Vasenbildern im Efeuschmuck, wie sie vor dem Bilde des Gottes den Wein mischen.[4]

Nicht anders steht es mit dem öffentlichen Gelage. Es genüge, an die Schilderung, die Aristophanes von dem Choenfeste gibt (Ach. 1000 f.; 1084 f.), zu erinnern. Der *βασιλεύς* lädt zum öffentlichen Schmause und sorgt für alles Nötige: Ruhelager, Kränze, Salben und *πόρναι*. Auch da spielen wiederum eine Reihe von Gebäcken und Kuchen eine Rolle (Ach. 1092)

ἄμυλοι, πλακοῦντες, σησαμοῦντες, ἴτρια.

Auch bei dem anschließenden Wettrinken wird ein solcher Preis verliehen (Phanodemos fr. 13, FGH 1, 368).

Ebenso sind mit den dionysischen Festen die Knaben und überhaupt die Jugend aufs engste verbunden. An den Lenaeen veranstaltet der *βασιλεύς* einen Agon der Epheben (CIA 3, 1160), an den Choen erscheinen die Kinder von drei Jahren aufwärts bekränzt[5], und die Lehrer laden ihre Schüler ein, von denen sie soeben ihr Honorar erhalten haben (Athen. 10, 437 D.). Anderes, bei dem die Knaben im Mittelpunkte stehen, hat G. van Hoorn zusammengestellt;[6] es genüge hier, darauf verwiesen zu haben. Daß man in Rom die heimische Sitte der Anlegung der Toga

[1] Chr. A. Lobeck, Aglaophamos 2, 1070. [2] Orth, RE 11, 2095.

[3] Demosth., c. Neaer. 78; Poll. 8, 108; Hesych. Etym. Magn. Harpokr. s. v. *Γεραραί*. Zur Namensform vergl. W. Schulze, Quaest. ep. 501 f.

[4] A. Frickenhaus. Lenäenvasen (Berl. Winkelm. Progr. 1912) 12; W. Wrede, Athen. Mitt. 53, 81; vgl. 86 Abb. 3.

[5] Preller-Robert, Griech. Mythol. 1, 672; Hiller von Gärtringen, RE 1, 2373.

[6] l. c. 83—90.

durch die Knaben auf die Liberalia verlegt hat, scheint sich demnach aufs Beste in den Kreis der griechischen Bräuche einzufügen.

Endlich der Fruchtbarkeitsgott. Varro (bei August., De civ. Dei 7, 21) spricht von ihm als dem, *quem liquidis seminibus ac per hoc non solum liquoribus fructuum, quorum quodam modo primatum vinum tenet, verum etiam seminibus animalium praefecerunt.* Ein Recht, daraus auf eine besondere Funktion des Liber zu schließen, die ihn von Dionysos unterscheidet und seinen italischen Charakter beweisen könnte, besitzen wir nicht. Denn schon längst hat man bemerkt [1], daß dem ersten Teile eine Bemerkung des Plutarch genau entspricht (de Iside et Osiride 35): *ὅτι δ'οὐ μόνον τοῦ οἴνου Διόνυσον, ἀλλὰ καὶ πάσης ὑγρᾶς φύσεως Ἕλληνες ἡγοῦνται κύριον καὶ ἀρχηγόν, ἀρκεῖ Πίνδαρος μάρτυς εἶναι λέγων*

δενδρέων δὲ νομὸν Διόνυσος πολυγαθὴς
αὐξάνοι, ἁγνὸν φέγγος ὀπώρας.

Daß diese Beziehung zur Vegetation nicht vereinzelt dasteht, beweist die Bezeichnung des Dionysos als *πολυγάθεα καρπὸν ἀέξων* (Orph. hymn. 49, 4) und als *ἀεξίφυτος* (Nonn. 7, 304). Weiter gehört hierher die Bemerkung des Aelian (var. hist. 3, 41): *Ὅτι τὸ πολυκαρπεῖν οἱ ἀρχαῖοι ὠνόμαζον φλύειν. ἐντεῦθεν τὸν Διόνυσον Φλέωνα ἐκάλουν καὶ Προτρύγαιον καὶ Σταφυλίτην καὶ Ὀμφακίτην καὶ ἑτέρως πως διαφόρως* — dann auch der Dionysos *Φλεύς* (Herodian. 1, 400, 27 L.), *Φλέως* in Ephesos (Wood, Discov. at Ephes. inscr. city nr. 13), *Φλέω· Διονύσου ἱερόν* bei Hesych und das Zeugnis des Plutarch für den Dionysos *Φλοῖος* (Symp. 5, 8, 3).

Was schließlich die Verehrung des Liber im Phallos angeht, sein Umzug zu Wagen durch die gesamte Feldmark und seine Bekränzung durch eine Matrone auf dem Markt, wie sie uns samt den *verba flagitiosissima* Varro (bei August., De civ. Dei 7, 21) für Lavinium berichtet, so stehen für Dionysos eine Fülle ähnlicher Zeugnisse zu Gebote.[2] Allgemein äußert sich darüber Plutarch., de cup. div. 8 (*ἐπὶ πᾶσι δὲ ὁ φάλλος*); berühmt ist die Szene in Aristophanes' Acharnern mit der Nachbildung eines phallischen Kultliedes (261 f.); von den Phallophoren in Sikyon

[1] F. A. Voigt, Roscher I 1, 1060.

[2] F. A. Voigt, l. c. 1062 f.; Preller-Robert, l. c. 1, 712 Anm. 4; Kern, RE 5, 1042; für Athen sind die Zeugnisse umfassend behandelt von E. Buschor, Athen. Mitt. 53, 48 f.

und Delos sowie ihren *φαλλικά* spricht Semos bei Athen. 14, 621 F f. Über den Phallos in Argos vergl. Herodot. 2, 49, auf Rhodos Athen. 10, 445 B, in Athen CIA 2, 321 b 7; die Kolonisten von Brea mußten alljährlich einen Phallos nach Athen liefern (Dittenb., Syll.[2] 19 a). Ein Dionysos *Φαλλήν* erscheint in Methymna Paus. 10, 19, 3; ein Dionysos *ἐνόρχης* auf Samos und Lesbos (Hesych; Lykophr. 212 u. Schol.); ein Dionysos *χοιροψάλας* bei Polemon fr. 72, FGH 3, 135; Schol. Aisch. Pers. 1054. Wegen der Neckereien bei der lavinischen Prozession mag auf den gleichen Brauch bei den Choen (*ἐπὶ τῶν ἁμαξῶν*) verwiesen werden.[1]

Ein kleiner Unterschied scheint insofern zu bestehen, als gewöhnlich der Phallos des Dionysos in einem *κανοῦν* herumgetragen wurde, Varro aber für Lavinium eine Wagenprozession bezeugt (*turpe membrum . . . plostellis impositum prius rure in compitis et usque in urbem postea vectabatur*). Aber für Delos hat es R. Vallois[2] sehr wahrscheinlich gemacht, daß das *ἄγαλμα* des Dionysos, das auf einem Wagen in der Festprozession mitgeführt wurde, ein Phallos gewesen ist.

Es bleibt noch ein letzter Punkt zu besprechen — die Behauptung, daß Liber erst durch die Gleichsetzung mit Dionysos eine spezielle Beziehung zum Weinbau erhalten habe. Auch hier steht uns ein Zeugnis zur Verfügung, das das Gegenteil mit einiger Sicherheit zu erweisen vermag: die hocharchaische, wohl noch aus dem 6. Jahrhundert[3], also der Zeit vor der angeblichen ersten Einführung der Dionysos stammende faliskische Ceresinschrift (CIE 8079). Auf die zahlreichen in ihr enthaltenen Rätsel[4] brauchen wir nicht einzugehen, uns interessiert nur die erste Zeile, die nach Herbigs letzter Lesung[5] so lautet: *ceres : far mę[l ferc]tom : l[o]uf[om] ui[ctu]m : [dou]iad* „Die Erde (Ceres) soll Speltmehl, Honig, Gerstenfladen, Weizenkuchen zum Leben spenden!“ Dagegen hat man eingewandt[6], daß Ceres volle Scheunen, aber nicht fertige Kuchen, auch keinen Honig gebe. Daß dieser Einwand ihren göttlichen Wirkungskreis zu eng faßt, daß Ceres sehr wohl als die Spenderin dieser

[1] Die Zeugnisse bei L. Deubner, Arch. Jahrb. 1927, 176.

[2] BCH 46, 94 f.; L. Deubner, l. c. 175.

[3] Zur Datierung Gamurrini bei G. Herbig, Tituli Faleriorum veterum p. 22 (r. Sp. ob.); vgl. G. Herbig, Glotta 12, 232.

[4] Die Literatur jetzt bei E. Stolte, Glotta 57, 106. [5] Glotta 12, 233.

[6] Th. Vetter, Glotta 14, 27 f.

Dinge verstanden werden kann, werden wir später bei der Besprechung der Anna Perenna sowie der Flora und des ihr geltenden Festes, des Florifertum, noch sehen. Aber daß der Ansatz **loufom* für *lībum* „Gerstenfladen" sehr fraglich, ja unmöglich ist, beweisen die Parallelen aus den anderen indogermanischen Sprachen: got *hlaifs*, ahd. *hleib*, *leib*, altbulg. *chlěbъ*, die auf einen Ansatz falisk **loifom* führen müßten; die Annahme einer „umgekehrten Schreibung"[1] bedeutet demgegenüber eine Verzweiflungsauskunft. So will uns die von Th. Vetter vorgeschlagene und begründete Herstellung: *l[o]uf[ir] vi[no]m [dov]iad „Liber vinum duit"* als schlagend erscheinen. Damit wäre bereits für das 6. Jahrhundert eine Beziehung des Liber zum Weine gegeben. Und dem, was zunächst nur für Falerii gilt, wird man auch für das benachbarte Rom eine Bedeutung nicht absprechen dürfen.

Dazu kommt, daß für den dortigen Kult ein Brauch bezeugt ist, der den Eindruck größter Altertümlichkeit macht: Paul. Fest. p. 319 M. *sacrima appellabant mustum, quod Libero sacrificabant pro vineis et vasis et ipso vino conservandis; sicut praemetium de spicis, quas primum messuissent, sacrificabant Cereri.* Wenn das *praemetium* anerkanntermaßen zum ältesten Kult der Ceres gehört[2], so wird das Gleiche auch für die *sacrima* des Liber der Fall sein; daß es sich um einen späten Brauch handeln müsse[3], ist demgegenüber nicht einzusehen. Denn daß ein recht altes Wort vorliegt, wird schon durch die ohne Analogie dastehende und vorläufig noch nicht ganz durchsichtige Stammbildung[4] nahegelegt. Und was für das Wort gilt, darf auch für den Ritus gelten, den es bezeichnet.

Überblicken wir das bisherige Ergebnis, so müssen wir feststellen, daß kein einziges der Argumente, die für die Existenz eines einheimischen Gottes Liber angeführt worden sind, sich als beweisend herausgestellt hat. Im Gegenteil: Wenn sie für irgendeine Tatsache sprechen, so eher für etwas ganz Anderes — die völlige Identität des römischen Gottes mit Dionysos.[5]

[1] G. Herbig, Tit. Fal. vet. 24. [2] G. Wissowa, RuKdR[2] 194.

[3] G. Wissowa, RuKdR[2] 302.

[4] M. Leumann in Stolz-Schmalz, Lat. Gramm.[5] 221. [Wenn *brūma* (aus **brĝuimā*: K. Götze, Indog. Forsch. 41, 117) sprachlich und sachlich (zuletzt E. Norden, Die Geburt des Kindes 18 Anm. 4) *dies brevissima* bedeutet, so könnte *sacrima* einem *sacerrima* entsprechen. Korr. Not.]

[5] An dieser Auffassung muß ich auch gegenüber der Behauptung Wissowas (bei Roscher II 2, 2023) festhalten, wonach durch Plinius, nat. hist. 28, 39 ein

Damit gewinnt die alte und auch von ihren Gegnern als „bestechend“ [1] anerkannte Auffassung, wonach es sich bei dem Namen des Liber lediglich um eine Übersetzung des griechischen *Ἀναῖος*, *Λύσιος* oder *Ἐλευθέριος* handelt [2], wiederum an Bedeutung.

Diese Ansicht würde freilich, wie man gleichfalls bereits bemerkt hat [3], voraussetzen, daß Juppiter Liber, in dessen Beiname dieselbe Bezeichnung wiederkehrt, mit Zeus *Ἐλευθέριος* identisch gewesen sei. Denn an einer gegenseitigen Beziehung der beiden römischen Gottheiten kann ebensowenig gezweifelt werden wie an der der beiden griechischen. Überdies kehrt dieses Nebeneinander bei den benachbarten Sabinern wieder, wo neben der Verehrung des Liber (Serv. in Verg., Georg. 1, 7) eine solche des gleichnamigen Juppiter erscheint (Dessau 3065). Man hat gegenüber seiner Identifizierung mit Zeus *Ἐλευθέριος* behauptet, daß damit „wohl kaum das ursprüngliche Wesen des Kultes“ getroffen werde. In dem Adjektivum *liber* liege hier vielmehr „der Begriff der schöpferischen Fülle“, und darum habe der von dem höchsten Gott zu selbständigem Dasein losgelöste Liber nachmals mit dem Dionysos identifiziert werden können.[4]

Gehört nun Liber wirklich zu *libare*, *λείβω*, *λοιβή*, demnach zu einer Wurzel **leib-*, wie man dies gemeint hat? [5] Wir glauben, daß diese Auffassung sich so bündig wie möglich widerlegen läßt. Die oskische Inschrift Planta 206, Conway 191 gibt uns *Júveis Lúvfreis* Gen. Sing., worunter niemand Anderes verstanden werden kann als Juppiter Liber — der Gott also, der nach Wissowas Ansicht unserem Liber den Namen gegeben haben soll. Zur Bestätigung genüge es, an die Verehrung dieses Juppiter in der unmittelbaren Nachbarschaft zu erinnern, wo er außer bei den Sabinern noch bei den Vestinern (CIL 9, 3513) und den Campanern (CIL 10, 3786) begegnet. Also ist der Name zu falisk *loferta*, osk. *lúfrikúnúss*, päl. *loufir*, lat. *liber*, gr. *ἐλεύθερος* [6] zu stellen. Und damit scheidet jede Möglichkeit aus, den Juppiter

selbständiger italischer Phalloskult erwiesen sei. Ich habe die Frage an anderem Orte behandelt: GGiaR 48f., besonders 51f.

[1] G. Wissowa, RuKdR [2] 299.

[2] Graßmann, Kuhns Zeitschr. 16, 107; V. Hahn, Kulturpfl. u. Haust.[8] 73; O. Gilbert, Gesch. u. Topogr. d. St. Rom 2, 209f.; R. Reitzenstein, Epigr. u. Skolion 216.

[3] G. Wissowa, RuKdR [2] 120.

[4] G. Wissowa, RuKdR [2] 120; Roscher II 2, 2022f.; Schur, RE 13, 68.

[5] F. Muller, Altital. Wörterb. 234.

[6] F. Bücheler, Lexic. Italic. XVI; F. Muller, l. c. 245; A. Ernout, Les éléments dialectaux 57.

Liber und unseren gleichnamigen Gott als einen altitalischen Herrn und Spender der schöpferischen Fülle zu deuten.

Das sprachliche Ergebnis wird durch die literarischen Zeugnisse bestätigt. Zweimal wird der Name des Juppiter Liber durch Ἐλευθέριος wiedergegeben (Mon. Anc. gr. 10, 11; CIL 3 Suppl. 14203[3]); daneben steht die Bezeichnung als Juppiter Libertas (CIL 11, 657; 14, 2579; Mon. Anc. 4, 6) und als Juppiter Liberator (Tac., Ann. 15, 64; 16, 35; Fast. Philoc. 13. u. 18. Okt.), die nicht mißverstanden werden kann und zeigt, daß der Gott mit dem griechischen identisch war. Wenn sich darüber hinaus noch anführen läßt, daß sich von Juppiter eine Freiheitsgöttin Libertas zu selbständiger Existenz losgelöst hat[1], so sehen wir nichts mehr, was gegen unsere Deutung noch eingewandt werden kann.

Ähnlich steht es mit dem Liber. In Betracht kommt hier das alte Bild des Marsyas auf dem Forum, von dem Münzbilder und die sog. Anaglypha Traiani zeigen, daß es sich um einen schlauchtragenden Silen gehandelt hat.[2] Damit wurde schon immer die Notiz verbunden, wonach Liber das *signum liberae civitatis* gewesen sei: *in liberis civitatibus simulacrum Marsyae erat, qui in tutela Liberi patris est.* So Servius zu Verg., Aen. 3, 20; entsprechend heißt es zu 4, 58 von dem Gotte, er sei *apte urbibus libertatis . . deus; unde etiam Marsyas, eius minister, est in civitatibus in foro positus libertatis indicium, qui erecta manu testatur nihil urbi deesse.* Daß die Sitte erst jung sei, beweist das Vorkommen des Marsyasbildes auf kaiserzeitlichen Münzen von Städten des Ostens keineswegs. Damit entfällt für uns jede Notwendigkeit, darin, daß man den Liber mit der Libertas zusammenbrachte, nur eine „ganz oberflächliche mythologische Spielerei" zu sehen. Im Gegenteil: Dieser Tatbestand ordnet sich aufs Beste in unser bisheriges Ergebnis ein; zudem wird durch die Gestalt des Silens eine unverkennbare Beziehung zu Dionysos gegeben, die um so bedeutsamer ist, als er selbst ähnlich wie Zeus Ἐλευθέριος als Befreier und Retter, auch als der Gewährer der bürgerlichen Freiheit erscheint.[3]

Der Zusammenhang des Liber mit dem gleichnamigen Juppiter ist also weit entfernt, die ursprüngliche Identität mit

[1] G. Wissowa, RuKdR[2] 138.

[2] H. Jordan, Topogr. d. St. Rom I 2, 264f.; 403; Bursians Jahresber I 1873, 755f.; Jessen b. Roscher II 2, 2444f.

[3] O. Gruppe, Griech. Mythol. 1432 Anm. 3.

Dionysos zu widerlegen. Vielmehr muß sie geradezu als Zeugnis für die Gleichung Liber = *Ἐλευθέριος* angeführt werden. Im Namen des italischen Dionysos liegt also eine Beziehung zu dem des höchsten Gottes, wie sie nicht nur in *Ἐλευθέριος*, sondern auch in *Διό-νυσος* selbst, dem „Sohn des Zeus", zutage tritt.[1] Daß man auch sonst auf römischer Seite eine Verbundenheit mit Juppiter empfunden hat, geht aus dem Datum der Liberalia hervor, die unmittelbar auf die Iden des März, also auf einen Juppitertag, folgen (17. März). Sehr viel schwieriger dagegen ist eine andere Frage. Der Beiname des *Ἐλευθέριος* begegnet zwar bei Zeus in einer ganzen Reihe von Belegen[2], aber für Dionysos nur zweimal.[3] Sonst heißt dieser Gott — mit einer einzigen, gleich zu besprechenden Ausnahme — immer *Ἐλευθερεύς* und bedeutet hier gar nicht das, was der lateinische Name ausdrückt, sondern bezeichnet lediglich seine Herkunft aus dem Kultorte Eleutherai. Und eine weitere Schwierigkeit mag gleich hier angeschlossen werden. Der Name *Ἐλευθέριος* selbst entspricht nicht ganz dem des Liber, dessen Korrelat vielmehr ein **Ἐλεύθερος* wäre. Daß diese Inkongruenz empfunden wurde, muß uns die Beobachtung lehren, daß als Beinamen des Juppiter in späterer Zeit nicht nur Liber, sondern auch Libertas und Liberator begegnet. Also hat man die Unstimmigkeit zwischen Juppiter Liber und Zeus *Ἐλευθέριος* gefühlt und durch nachträgliche Angleichung zu beseitigen versucht.

Wenn unsere Identifizierung wirklich zutreffen soll, so müßte es demnach auf griechischer Seite einmal einen Zeus **Ἐλεύθερος* und einen Dionysos **Ἐλεύθερος* gegeben haben. Wenigstens im zweiten Falle ist uns die geforderte Form *Ἐλεύθερος* bei Hesych erhalten; er gibt die Erklärung: *Διόνυσος ἐν Ἀθήναις καὶ ἐν Ἐλευθεραῖς.* Sie wurde bisher ohne Ausnahme als unglaubwürdig bei Seite geworfen. Aber ist sie wirklich so ganz undenkbar, wie man behauptet hat? Wir meinen im Gegenteil, es lasse sich hier noch zeigen, daß sich eine alte und beachtliche Überlieferung erhalten hat.

Zunächst eine allgemeine Überlegung. Wenn es richtig ist, was wir zuvor sagten, daß der Name *Ἐλευθερεύς* dem Gott aus

[1] P. Kretschmer, Aus der Anomia 22f.; Kern, RE 5, 1011.

[2] Zuletzt Jessen, RE 5, 2348f.

[3] Arnob., adv. g. 6, 23; über das andere Vorkommen des Namens Preller-Robert, Griech. Mythol. 1, 667 Anm. 1.

Eleutherai bezeichnet, so liegt es auf der Hand, daß Dionysos in diesem seinem Kultorte nicht so genannt werden konnte. Denn sinnvoll ist der Name nur dort, wohin der Gott von seinem ursprünglichen Sitze übertragen worden ist, in Athen. In Eleutherai dagegen muß er einen anderen Namen besessen haben und mochte dann sehr wohl *Ἐλεύθερος* genannt worden sein.[1]

Noch eine andere Erwägung muß man heranziehen. Der Kultname *Ἐλευθέριος*, den wir bereits zuvor erwähnt haben, kann nicht eine Ableitung von *Ἐλευθεραί* bedeuten; sie müßte, wenn nicht *Ἐλευθερεύς*, so doch *Ἐλευθεραῖος* lauten (Steph. Byz. p. 265, 15 f.). Hier kommt also nur eine Grundform *Ἐλεύθερος* in Frage; beide Namen verhielten sich dann wie die entsprechenden Adjektiva oder wie *liber* und *liberalis*. Anders ausgedrückt: Die bisher unbezweifelte Existenz eines Namens *Ἐλεύθέριος* würde die von *Ἐλεύθερος* geradezu voraussetzen.

Von größter Bedeutung ist sodann der Ortsname *Ἐλευθεραί* selbst.[2] Ihn hat schon Usener[3] von dem Namen einer Göttin *Ἐλευθέρα* ableiten wollen. Die Ortsbezeichnungen auf *-αι* gehören ja in einer ganzen Reihe von Fällen zu femininen Personen- und Götternamen: *Ἀθῆναι — Ἀθήνη*, *Ποτνιαί — Πότνια*, *Πότνιαι*, *Μέλαιναι* — Demeter *Μέλαινα*, *Ἀλαλκομεναί* — Athena **Ἀλαλκομένα* (vgl. *Ἀλαλκομενηίς*).[4] In der Tat begegnet uns eine *Ἐλευθέρα* des Öfteren, wenn auch nicht in Athen, sondern in Lykien.[5] Aber da es sich um einen griechischen Namen handelt,

[1] M. P. Nilsson (Neue Jahrb. 27, 685) meint, daß der attische Eleuthereus in seiner Heimat Melanaigis geheißen habe. Träfe diese Behauptung zu, so wäre unsere oben geäußerte Vermutung allerdings hinfällig. Nun soll die Existenz eines Dionysos Melanaigis in Eleutherai keineswegs bestritten werden. Aber dafür, daß der Eleuthereus auf ihn zurückgehe, ist nicht der geringste Beweis erbracht; vgl. die Bemerkung U. v. Wilamowitz', l. c. 29, 473.

[2] Die antike Gelehrsamkeit leitete ihn *ἀπὸ Ἐλευθῆρος τοῦ Ἀπόλλωνος* ab (Steph. Byz. 265, 10), der dem Dionysos das erste Bild aufgestellt haben soll (Hygin., fab. 225). Daneben bemerkt freilich Schol. zu Hesiod., Theog. 54 (*γουνοῖσιν Ἐλευθῆρος*), *Ἐλευθήρ* sei der Name eines Berges gewesen, der mit dem des Heros übereingestimmt habe: *ἐκεῖ ὁ Διόνυσος τῆς μανίας ἐπαύσατο καὶ ἠλευθερώθη*. Andere wieder sprachen von einer böotischen Stadt *Ἐλευθήρ* (vgl. auch Etym. Magn. s. v.), über deren Identität mit *Ἐλευθεραί* wir nichts behaupten können. Auch für die Gründung eines Sohns des Lykaon wurde es gehalten, der von dem Strafgericht des Zeus verschont geblieben war (Plut., Quaest. Graec. 39); vergl. Preller-Robert, Griech. Mythol. 1, 129 Anm. 3.

[3] Götternamen 234. [4] P. Kretschmer, Einltg. Gesch. gr. Spr. 418 f.

[5] Jessen, RE 5, 2344 f.; K. Latte, Heiliges Recht 78 Anm. 44; L. Robert, Rev. de l'Hist. des Religions 98, 1929, 56 ff.

wird sie wohl aus dem Mutterlande gekommen sein. Also hat man eine kleinasiatische Göttin mit einer griechischen identifiziert. In einem einzelnen Falle können wir das noch feststellen: Der Ort Ereuates soll seinen Namen *ἀπὸ Ἐρεύας τῆς καὶ Ἐλευθέρας* erhalten haben (Steph. Byz. 276, 10); man bezeichnete also die Göttin bald mit ihren einheimischen Namen, bald mit dem der ihr gleichgesetzten griechischen Gottheit.[1] Wenn es nun heißt, daß das lykische *Ἐλευθεραί ἀπό τινος νύμφης* genannt sei (Steph. Byz. 265, 15), liegt der Schluß nahe, daß auch der attisch-böotische Ort von der gleichen Seite her seinen Namen empfangen, daß es demnach auch dort einstmals eine Nymphe oder Göttin *Ἐλευθέρα* gegeben habe.

Damit bestätigt sich erneut, daß der Gott von Eleutherai ursprünglich *Ἐλεύθερος* geheißen haben muß. Denn ein Paar *Ἐλεύθερος — Ἐλευθέρα*, wie es sich uns nunmehr ergeben hat, wird man der ganzen Sachlage nach als das Wahrscheinlichste bezeichnen dürfen. Man wird es um so mehr, als damit nicht nur das Vorbild für den römischen Liber, sondern auch für die Libera gefunden sein dürfte.[2] Auch sie bildeten ein Paar, und daß das Fest der Liberalia beiden gemeinsam gegolten hat, wird überdies durch den erklärenden Zusatz der Fasti Caeretani: *Libero Lib(erae)* ausdrücklich bezeugt.

Damit dürfte auch von der Seite des Namens her die griechische Abstammung des römischen Liber geklärt sein. Zum Schlusse noch einen Hinweis auf Etrurien. Auch *fufluns* — Dionysos erscheint mit einer weiblichen Gottheit verbunden auf dem Giebel der Aedicula von Vulci.[3] Vielleicht handelt es sich um ein etruskisches Analogon zur Libera, vielleicht auch um Ariadne, die einmal mit ihm zusammen auf einem Spiegel begegnet[4] und in der römischen Literatur nach dem Vorgang des Ovid (fast. 3, 512) mit der Libera geradezu gleichgesetzt wurde (Plin., nat. hist. 36, 29; Hygin., fab. 224).[5] Jedenfalls zeigt es sich bereits hier, daß der etruskische Dionysoskult

---

[1] Jessen, l. c. 2344f.

[2] Ich verdanke diese Erkenntnis einem Hinweis von Walter F. Otto.

[3] Durm, Baukunst der Etrusker u. Röm.[2] 80f.; fig. 90; L. Pernier, Ausonia 9, 52; P. Ducati, Storia dell' arte etrusca 1, 479; 2 tav. 226 fig. 552; L. A. Milani, Mus. topogr. dell' Etruria 110.

[4] Gerhard, Etrusk. Spiegel 4, 299.

[5] G. Wissowa bei Roscher II 2, 2029.

eine Parallele zum römischen darstellt; diese Tatsache wird uns sogleich zu beschäftigen haben.

2.

Daß Dionysos nicht erst mit dem Jahre 496, sondern bereits früher in Latium Eingang gefunden hat, läßt sich noch in einem weiteren Punkte zeigen. Die Antefixe von Tempeln, wie sie sich in Satricum, Signia, Velitrae gefunden haben, zeigen Köpfe von Satyrn in einer archaischen Formgebung, die noch dem Ende des 6. Jahrhunderts angehören kann; daneben begegnen ähnliche Exemplare in Falerii (Tempel ‚ai sassi caduti'), die vermuten lassen, daß die Heimat aller dieser Stücke im südlichen Etrurien zu suchen ist.[1] Weiter finden sich unter den Antefixen von Satricum auch Gruppen von Satyrn und Maenaden, die nur wenig später anzusetzen sind.[2] Um die Jahrhundertwende war also in der Kunst das Gefolge des Dionysos bereits in festen Darstellungstypen vorhanden. Das legt den Gedanken nahe, daß der Gott selbst damals bereits — und zwar schon seit längerer Zeit — bekannt war. Daß der Schluß auch für Rom Geltung besitzt, geht aus der Tatsache hervor, daß die Grabungen auf dem Palatin ein ähnliches Stück (Satyrkopf) zutage gebracht haben.[3]

Damit sind wir bei der chronologischen Frage angelangt. Schon zuvor haben wir den hierfür entscheidenden Punkt einmal kurz berührt — wir meinen die Zugehörigkeit des Liber zur ältesten römischen Festordnung. Ausgehend von der Anschauung, daß sie nur echtrömische Götter enthalten haben müsse, pflegt man in der Tatsache, daß die Liberalia in dieser Festordnung erscheinen, den unumstößlichen Beweis dafür zu erblicken, daß der Gott selbst kein Grieche gewesen sein könne. Gleichwohl reicht die Berufung auf das Vorkommen von Fest und Gott in dem ältesten römischen Kalender wohl kaum aus, um seinen ursprünglich italischen Charakter zu erweisen. Denn die Tatsache, daß uns an anderem Orte in Volcanus ein griechischer Gott innerhalb jenes Bereiches deutlich geworden war[4], muß

[1] E. Douglas van Buren, Figurative Terra-cotta revetments in Etruria and Latium 9f.

[2] P. Ducati, Storia dell' arte etrusca 2 tav. 95 fig. 259—260; A. della Seta, Museo di Villa Giulia tav. L—LI. [3] Not. scav. 1907, 453 fig. 25.

[4] GGiaR 172f., bes. 196f.

bereits vor einem voreiligen Schluß auf italischen Ursprung des Liber warnen. Darüber hinaus läßt sich in unserem Falle — ähnlich wie dies bei Volcanus möglich war — der Nachweis erbringen, daß der griechische Gott nicht nur in Rom, sondern auch in Etrurien in sehr alter Zeit rezipiert worden ist, — in einer Zeit, die der römischen Rezeption eher noch vorausliegt. Wir glauben bei anderer Gelegenheit gezeigt zu haben, daß das etruskische Populonia um die Wende des 8. zum 7. Jahrhunderts gegründet worden ist und daß die Gründung dieser Stadt (die ja den *fufluns*-Dionysos im Namen trägt) mit der Rezeption des naxischen Dionysoskultes in ihr zusammenfällt.[1] Also hätte bereits um 700 ein Kult des Gottes in Etrurien bestanden, — wenige Jahrzehnte nach dem Zeitpunkte, wo er mit der Gründung des sizilischen Naxos zum ersten Male innerhalb des italischen Bereiches Fuß gefaßt hatte.

Es liegt der Schluß nahe, daß Dionysos, wie wir das von manchem anderen griechischen Gotte wissen, durch Etrurien, also durch Vermittlung des in älterer Zeit kulturell höher stehenden nördlichen Nachbarvolkes, nach Rom gekommen sei. Aber eine besondere Wahrscheinlichkeit besäße dieses Ergebnis nicht. Denn ganz abgesehen davon, daß es sich beidemale um verschiedene griechische Kulte als Ausgangspunkte handelt — hier um den böotisch-attischen Eleutheros, dort um den naxischen Dionysos — auch auf italischer Seite besteht keine besondere Entsprechung, weder im Namen noch auch in besonderen Tatsachen des Kultes, die eine engere geschichtliche Verbindung nahelegen könnten.

So bleibt nur eine andere Möglichkeit. Es ist bekannt[2], daß den Römern die erste Berührung mit der griechischen Kultur neben den Etruskern durch die Osker gebracht wurde,

---

[1] GGiaR 200f. — Einer besonderen Bemerkung bedarf der Versuch F. Schachermeyrs (Etrusk. Frühgeschichte 122f.), die erste Gründung Populonias durch die einwandernden Etrusker etwa 1000—950 v. Chr. anzusetzen. Auch wenn sich diese Ansetzung bewahrheiten sollte, möchte ich doch die Namengebung der Stadt, die die Rezeption des naxischen Dionysoskultes voraussetzt, nicht in diese Periode verlegen. Schachermeyr bespricht an anderer Stelle (l. c. 210) die auch von mir herangezogene Stelle des Servius, Aen. 10, 172 und glaubt auf Grund von ihr eine zweite Gründung der Stadt annehmen zu können. Sie könnte mit unserer Ansetzung ungefähr zusammenfallen.

[2] Zum Folgenden: J. B. Hofmann, Festschrift Streitberg 370f., wo die neuere Literatur angegeben ist.

die in Campanien erstmalig zu ihr in Beziehung getreten sind. Diesen Weg zeigen uns die griechischen Lehnwörter, die durch oskische Vermittlung in der lateinischen Sprache Aufnahme gefunden haben. Auch in unserem Falle scheinen die uns erhaltenen Zeugnisse trotz ihrer Spärlichkeit und Trümmerhaftigkeit in diese Richtung zu weisen. Auffällig ist bereits, daß der Gott bei den Sabinern bezeugt wird[1]; auch an sein Vorkommen auf einer praenestinischen Cista (CIL 14, 4105) ist zu erinnern. Vor allem zeigt Juppiter Liber, dessen Beziehung zu unserem Gotte wir zuvor gedacht hatten, ein entsprechendes Verbreitungsgebiet: Neben den Sabinern begegnet er bei den Vestinern (Furfo CIL 9, 3513), den Frentanern (Planta 206; Conway 191) und schließlich in Capua (CIL 10, 3786).

Vielleicht können wir den Sachverhalt von anderer Seite her noch deutlicher fassen. Als alten Ausgangspunkt eines griechischen Einflusses in Campanien wird man die Stadt zu nennen haben, die die früheste griechische Gründung auf italischem Boden überhaupt gewesen ist — Kyme. Daß sie die Vermittlerin in unserem Falle gespielt, daß sie also den Kult des böotisch-attischen Dionysos von Eleutherai nach Italien verpflanzt haben muß, zeigt die Geschichte der Stadt selbst. Als ihr Gründer gilt der Chalkidier Hippokles; daneben war nicht nur Eretria und das übrige Euboia beteiligt, sondern vielleicht auch Kolonisten aus dem böotischen Tanagra.[2] Damit würde sich von dieser Seite her ein glattes Resultat ergeben. Wenigstens sehen wir keine Schwierigkeit bei der Annahme, daß diese Tanagräer es gewesen sind, die den Kult des Dionysos aus ihrer Nachbarstadt Eleutherai nach Italien gebracht haben. Daß sie mit dem Heiligtum selbst in Beziehung standen, ist zudem ausdrücklich bezeugt. Der Heros Eleuther, der angebliche

[1] Über sabin. *Loebasius* (Serv. Dan. in Verg., Georg. 1, 7), älteres *Loebesus* (Paul. Fest. p. 121 M.) und *Libassius* (Placid., Corp. gloss. lat. 5, 30, 9) vgl. O. A. Danielsson, Altital. Stud. 4, 158f.; A. Ernout, Les élém. dial. 57; M. Leumann in Stolz-Schmalz, Lat. Gramm.[5] 140 Anm. 1.

[2] E. Meyer erschließt dies aus der „Phratrie der Eunostiden in Kymes Tochterstadt Neapel, die nach dem Heros Eunostos von Tanagra (Plut., Qu. gr. 40) benannt ist" (GdA 2, 472f.); weiteres bei L. Malten, Kyrene 79. Der Name der *Graeci* (E. Meyer, l. c.) hat bekanntlich eine etwas andere Erklärung gefunden: U. v. Wilamowitz, Hermes 21, 113f.; weitere Literatur RE 7, 1693f.; zuletzt H. Krahe, Altillyr. Personennam. 98; A. Jacobsohn, Zeitschr. f. vergl. Sprachwiss. 55, 37.

Gründer von Eleutherai und seines Dionysoskultes (S. 26 Anm. 2), war ein Vorfahr des Poimandres, des Gründers von Tanagra (Paus. 9, 20, 2).

Wir kommen also mit einiger Wahrscheinlichkeit darauf, daß von Kyme aus durch Vermittlung der oskisch-sabellischen Stämme der griechische Gott seinen Einzug in Rom gehalten hat. Damit erklärt sich sein Vorkommen in der ältesten Götterordnung, die die Steinkalender wiedergeben. Ebenso wie der andere Grieche, der hier Aufnahme gefunden hat, wie Volcanus-Hephaistos, so ist auch Liber zunächst als italischer Gott aufgefaßt und übernommen worden.

Es bleibt zum Schlusse die Frage zu beantworten, wann Dionysos bei den Oskern und in Rom rezipiert worden ist. An sich, so scheint es, ist ein weiter Spielraum nach oben gegeben. Denn die von uns herangezogene etruskische Parallele, die Gründung von Populonia und die Übertragung des naxischen Dionysoskultes, hat in den Beginn des 7. Jahrhunderts geführt. Gleichwohl wird es geraten sein, nicht nur von diesem einen Anhaltspunkt seinen Ausgang zu nehmen. Denn wie wir an anderem Orte zu zeigen versucht haben [1], muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß die Etrusker selbst jenen Kult bei der Wanderung nach den Westen aus ihrer Heimat mitgebracht haben. Hier handelt es sich demnach um eine Besonderheit, die mit unserem Falle nicht ohne Weiteres verglichen werden kann. Dagegen wird uns von anderen Seiten her eine Handhabe gegeben. Denn einmal bedeutet das Vorkommen des Liber in der ältesten Festordnung einen festen Terminus, der unserer Auffassung nach [2] nicht gestattet, über die erste Hälfte des 6. Jahrhunderts hinabzugehen. Also könnte die Rezeption des Gottes etwa zu Beginn des Jahrhunderts erfolgt sein. Viel weiter hinaufzugehen verbietet eine andere Überlegung.

Für den, der den bisherigen Darlegungen gefolgt ist, wird sich vielleicht mehr als einmal der Einwand aufgedrängt haben, ob die derart frühe Übernahme eines böotisch-attischen Kultes wahrscheinlich sei. Man wird für diese Zeit eher ionisch-kleinasiatische Einflüsse erwarten, wie denn *fufluns*-Dionysos von Populonia und der dortige *śeθlans*-Hephaistos deutlich in diese Richtung weisen. Aber es gibt eine Parallele, die, wenn

[1] GGiaR 204f. [2] GGiaR 36f.

sie auch einem anderen Gebiete entstammt, sich hier heranziehen läßt. Wir meinen die Geschichte der griechischen Vasenfabrikation. Der Beginn des 6. Jahrhunderts oder schon das Ende des 7. ist der Zeitpunkt, in dem die attischen (und attisch-böotischen) schwarzfigurigen Gefäße im Export den Wettkampf mit der bis dahin fast unumschränkt herrschenden korinthischen und ionischen Ware aufnehmen.[1] In diese Zeit gehört der Export von Vurvagefäßen nach dem Osten; auf der anderen Seite stammt der frühattische Gorgonenkessel des Louvre[2] aus Italien, wo nunmehr Etrurien und neben ihm Campanien den Hauptfundplatz der attischen Ware bilden.[3] Insbesondere Kyme ist vom Beginn des 6. Jahrhunderts ab als Exportmittelpunkt für die ältere schwarzfigurige Vasenkunst attischer und attisch-böotischer Provenienz durch die zusammenfassenden Untersuchungen von Gàbrici[4] deutlich geworden.

Für die Rezeption des Eleuthereus in Italien wäre damit ein ungefährer zeitlicher Anhalt gegeben. Dazu stimmen zwei weitere Beobachtungen, die auf kultischem Gebiete liegen. Erinnern wir uns daran, daß der dorische Tempel auf dem Forum Triangulare von Pompeii in die 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts gehört. Demnach war in der kampanischen Stadt der griechische Kult bereits so weit durchgedrungen, daß man den Göttern nach griechischer Art das Haus errichtete. Das setzt eine längere und nachhaltige ältere Einwirkung dieses Kultes auf die italische Bevölkerung voraus. Wichtiger ist noch ein Anderes. Die in Campanien alteinheimische Sitte der Bestattung, wie sie in den vorgriechischen Gräbern von Kyme, in Capua, Nola, Suessula erscheint, wird mit dem 6. Jahrhundert durch die griechische Leichenverbrennung in zunehmendem Maße beschränkt, bis dann durch den Einbruch der Samniten in der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts der nationale Brauch den verlorenen Boden zurück-

[1] E. Buschor, Griech. Vasenmalerei[2] 121f.

[2] E. Buschor, l. c. 69 Abb. 50.

[3] Eine feste Datierung ermöglicht jetzt die Nekropole von Fratte (Prov. Salerno), deren Gräber von der Mitte des 6. Jahrhunderts bis zur Mitte des 5. reichen. Sie zeigte von Anfang an ein starkes Vorherrschen der attischen Ware gegenüber der korinthischen (E. Boehringer, Arch. Anz. 1929, 129f.). Demgegenüber vergleiche man die Nekropole von S. Marzano im Sarnotale. Ihre jüngste Schicht reicht noch ins 7. Jahrhundert hinab und zeigt an griechischem Import allein korinthische Ware (E. Ciaceri, Storia della Magna Grecia I[2] 356 Anm. 1).

[4] Mon. Linc. 22, 484f.

erobert.[1] Da zeigt sich an einem konkreten Fall die Bedeutung und das Vordringen des griechischen Kultes, und es ist wichtig, daß die Veränderung ungefähr in dem gleichen Zeitpunkt beginnt, in dem wir das Eindringen des Dionysoskultes angesetzt haben.

Schließlich noch als letztes Moment ein negatives — das Fehlen jeder etruskischen Spuren. Also muß die Übernahme des Dionysoskultes vor der Einwanderung dieses Stammes in Campanien, demnach vor der 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts[2], gelegen haben.

Die Auffassung, von der wir zu Beginn des Abschnittes ausgegangen waren, hat sich durch die Untersuchung des Liber und seiner Genossin Libera bestätigt. Auch bei ihnen ist es uns deutlich geworden, daß die griechische Götterwelt, lange bevor sie nach Rom gelangt ist, bei den Oskern und — wie uns das Beispiel des *fufluns* gezeigt hat — auch bei den Etruskern Aufnahme gefunden hat.

3.

Mit unseren bisherigen Feststellungen ist die Grundlage gegeben, um an die Beurteilung der Trias von 496 heranzutreten. Freilich zeigt sich hier sofort ein merkwürdiges Problem. Die Libera, so sahen wir, war die Genossin des Liber, die Ortsnymphe von Eleutherai, die mit dem dortigen Gotte gleichzeitig nach Rom gekommen war. Obwohl also dieser Name bereits dazu diente, eine bestimmte griechische Gottheit zu bezeichnen, ist er gleichwohl im Jahre 496 zur Benennung einer anderen, der Persephone-Kore, verwandt worden. Derselbe Name hat also zwei verschiedenen und, was besonders hervorzuheben ist, zwei verschiedenen griechischen Gottheiten angehört — eine Tatsache, die sicherlich als eine Singularität bezeichnet werden darf.

Aber so merkwürdig diese Tatsache auch sein mag, — daß hier zwei verschiedene Gottheiten zugrunde liegen, ist ganz unverkennbar. Wieweit diese Verschiedenheit in späterer Zeit noch empfunden wurde, ist eine andere Frage. Aber daß die Genossin der Ceres und des Liber, die in der Trias von 496 erscheint, niemand Anderes als Persephone ist, kann ebensowenig bestritten werden wie die Tatsache, daß sie sich von der Göttin,

[1] F. v. Duhn, Ital. Gräberk. 1, 553. [2] P. Ducati, Etruria antica 2, 10f.

der mit Liber zusammen die Liberalia gelten, unterscheidet. Die ursprüngliche Libera hat mit der Herrin der Toten nicht das Geringste zu tun, sondern ist lediglich das weibliche Gegenbild zu bestimmten Eigenschaften des Liber selbst. Wenn sie nach Varro *feminarum seminibus praeerat* (August., De civ. Dei 7, 11; vgl. 6, 9; 7, 2; 3; 19), so entspricht das genau der Funktion, die ihr Genosse auf männlicher Seite besitzt.[1] Nicht darum geht es, daß unter der Libera zwei verschiedene griechische Gottheiten verstanden worden sind, sondern darum, inwiefern der Name, obwohl er bereits anderweitig festgelegt war, für die Persephone gebraucht werden konnte.

Einen ersten Grund bedeutet es, daß Libera eine genaue Übersetzung der griechischen *Κόρη* darstellt (vgl. die später noch zu besprechende Stelle Cic., de nat. deor. 2, 62). Aber damit ist nur gesagt, inwiefern es überhaupt möglich war, die Kore als Libera zu bezeichnen, nicht aber, warum man diese Bezeichnung gewählt hat, obwohl die Möglichkeit bestanden hätte, auch einen anderen Namen zu verwenden. Hier müssen wir genauer auf die Rezeption des Kultes im Jahre 496 eingehen.

Daß die Trias Ceres Liber Libera als solche griechischen Ursprunges ist, wird schon durch die Tatsache erwiesen, daß ihre Einführung auf Geheiß der Sibyllinen erfolgt ist.[2] In gleiche Richtung führt, daß man sich in Rom die Priesterinnen der Ceres vorzüglich aus Neapel und Velia (Cic., pro Balbo 55 = Val. Max. 1, 1, 1), also aus den Griechenstädten Unteritaliens, kommen ließ.[3] Auch die Tatsache, daß an der Ausschmückung des Tempels zwei griechische Künstler, Gorgasos und Damophilos, mitgearbeitet haben — die ersten Griechen, die zu solchen Zwecken nach Rom geholt wurden (Plin., n. h. 35, 154) — darf als Bestätigung dienen. In der Tat begegnet uns, wie man schon längst gesehen hat, eine der unseren genau entsprechende

[1] Es ist also begreiflich, daß Varro diese Libera der Venus gleichsetzte. Und von da aus versteht sich auch, wenn dann Libera als Name für die Ariadne gebraucht worden ist (s. o. S. 27). Diese war ja nicht nur mit Dionysos, sondern auch mit der Aphrodite aufs Engste verbunden (Preller-Robert, Griech. Mythol. 1, 680f.).

[2] G. Wissowa, RuKdR[2] 297f.

[3] G. Wissowa, RuKdR[2] 298; ob freilich Kyme, wo uns *sacra Demetros* nur aus jüngerer Zeit bekannt sind (CIL 10, 3685), den Ausgangspunkt gebildet hat (G. Wissowa, RE 3, 1974), bleibt, obwohl es sich um die Mutterstadt Neapels handelt, noch zweifelhaft.

Dreiheit im griechischen Kulte des Öfteren[1], und so scheint es, als sei hier ein völlig widerspruchsloses Ergebnis zu erzielen.

Gleichwohl muß das Urteil etwas anders lauten. Zunächst sind noch nicht alle Tatsachen herangezogen, die herangezogen werden müssen. Gewiß, der Tempel der Trias wurde von zwei griechischen Künstlern ausgeschmückt; daneben aber wird uns in einer anderen Nachricht gesagt, daß der Bau selbst nicht nach griechischer Art, sondern nach dem tuskischen Grundschema errichtet war (Vitruv. 3, 3, 5).[2] Das weist darauf hin, daß, obwohl hier zum ersten Male eine Befreiung von der alleinigen Vorherrschaft der etruskischen Kultur in Erscheinung tritt, eine gewisse Mitwirkung von ihr bei der neuen Gründung nicht abgeleugnet werden kann.

In der Tat hat man schon längst, wenn auch von anderer Seite her, ähnliche Vermutungen aufgestellt.[3] Zwar, wenn auf der Bronzeleber von Piacenza neben *fufluns* in der 5. Region eine Göttin *eϑausva* steht, und diese dann mit Ceres gleichzusetzen wäre[4], so ergibt sich von da aus noch keine notwendige Beziehung zur römischen Trias von Ceres, Liber und Libera. Wichtiger dagegen ist die andere Tatsache, daß im etruskischen Kult neben der bekannten himmlischen Dreiheit Juppiter, Juno und Minerva noch eine zweite, chthonische erscheint; P. Ducati[5] hat das Verdienst, darauf hingewiesen zu haben. Auf der noch aus dem 6. Jahrhundert stammenden Akropolis von Marzabotto erscheinen nebeneinander zwei Tempel von dreizelligem Grundriß, der eine sicherlich der capitolinischen Dreiheit gehörig, die bei keiner etruskischen Stadtanlage fehlen durfte (Serv. Dan. in Verg. Aen. 1, 422; vergl. Vitruv. 1, 7, 1); daneben steht ein zweiter, der, wie ein in unmittelbarer Nähe befindlicher Altar mit einem *mundus* erkennen läßt, chthonischen Gottheiten zugeeignet war. Ducati hat gemeint, daß es sich hier um Ceres, Liber und Libera handele und daß dementsprechend auch diese Dreiheit von den Etruskern her nach Rom gekommen sei. Das

[1] H. Usener, Rhein. Mus. 58, 25.

[2] G. Wissowa, RuKdR[2] 298; P. Ducati, Storia dell' arte etrusca 1, 86.

[3] Jüngst hat A. Trombetti, La lingua etrusca 131 in *śerɣue* auf der Agramer Mumienbinde den Namen der Ceres wiedererkennen wollen; vgl. E. Vetter, Glotta 18, 310.

[4] W. Deecke, Etrusk. Forschungen 4, 46; C. Thulin, D. Gött. d. Mart. Capella 48; E. Fiesel, Das gramm. Geschlecht im Etrusk. 10f.

[5] Etruria antica 1, 97f.; Storia dell' arte Etrusca 1, 80f., 82; 2 Tav. 25—26.

ist schon aus dem Grunde hinfällig, weil wir ja gar nicht wissen, ob in Marzabotto diese Gottheiten verehrt worden sind. Aber das Nebeneinander zweier verschiedener Dreiheiten ist deutlich und damit wird die Annahme nahegelegt, daß bei der römischen Neueinführung des Jahres 496 die Absicht gewaltet habe, analog den etruskischen Kultverhältnissen der capitolinischen (d. h. der himmlischen) eine chthonische Dreiheit gegenüberzustellen.

Es ist zunächst zu beachten, daß innerhalb der capitolinischen Trias dem an der Spitze stehenden männlichen Gott gegenüber sich die beiden weiblichen Gottheiten, Juno und Minerva, zu einer engeren Einheit zusammenschließen. Daß das nicht bedeutungslos ist, zeigt die ältere Dreiheit von Juppiter, Mars und Quirinus.[1] Auch da treten die beiden Kriegsgötter dem an erster Stelle stehenden Genossen gegenüber zu einer besonderen Gruppe zusammen. Wir stoßen damit auf das Prinzip, das zweite und dritte Glied einer Trias unter sich enger zu verbinden. Daß es auch bei Ceres, Liber und Libera angewandt ist, scheint uns unverkennbar.

Mustert man die Beispiele, die Usener von der entsprechenden griechischen Dreiheit zusammengestellt hat[2], so begegnet eine sehr verschiedene Abfolge: Demeter-Kore-Dionysos in Thelpusa und in Ikonion, Dionysos-Demeter-Kore in dem Tempel der Demeter Prostasia zwischen Sikyon und Phlius; in Eleusis haben wir die Folge Demeter-Kore-Jakchos, an dessen Stelle einmal Dionysos genannt wird; nur in Epidauros begegnet die Ordnung Pantelie(= Demeter)-Bakchos-Persephone. Diese Ordnung ist in Rom übernommen worden, aber nicht schlechthin übernommen, sondern zugleich dahin verändert, daß man die beiden letzten Glieder durch die gleiche Namensgebung zusammenschloß. Da Ceres den ersten Platz zu beanspruchen hatte, war dies der einzige Weg, um die beiden anderen zu einer Gruppe für sich zu vereinigen. Denn jenes Verfahren, das man in anderen Fällen mit Erfolg angewandt hatte, zwei Gottheiten gleichen Geschlechtes oder gleicher Funktion zu einem Paare zu verbinden, mußte in unserem Falle undurchführbar bleiben.

So hat man sich entschlossen, die Kore ohne Rücksicht auf einen anderen, bereits bestehenden Kult nach dem Vorbild des Liber als Libera zu bezeichnen. Es war nur eine Folge dieser

[1] G. Wissowa, RuKdR[2] 23. [2] Rhein. Mus. 58, 25.

Bezeichnung, daß Liber und Libera als die Kinder (*liberi*) der Ceres erschienen. Daß man sie so aufgefaßt hat, bezeugt Cicero (de nat. deor. 2, 62) ausdrücklich. Man hat sich also nicht gescheut, beider Namen entgegen ihrer ursprünglichen Identität mit Eleutheros und Eleuthera einen neuen Sinn unterzuschieben. Bei Libera kam dieser Änderung der Umstand entgegen, daß ihr Name sich, wie wir sahen, sehr wohl auch als Bezeichnung der Kore, Demeters Tochter, verstehen ließ. Schwieriger liegt die Sache bei Liber. Cicero bemerkt zwar: *quod ex nobis natos liberos appellamus, idcirco Cerere nati nominati sunt Liber et Libera* — fährt dann aber fort: *quod in Libera servant, in Libero non item.* Der Grund liegt auf der Hand: Dionysos als Sohn der Demeter schien sonst nicht zu begegnen. Und doch war man im Rom des beginnenden 5. Jahrhunderts imstande, Liber als den Sohn der Ceres aufzufassen. Wie kam man dazu?

Dionysos ist in der thebanischen Sage der Sohn der Semele, in der man schon längst die thrakische Erdgöttin erkannt hat; wie dort mit Zeus, so ist sie in ihrer Heimat mit einem *Διως, Διος* verknüpft worden.[1] Damit war von vornherein eine Beziehung auch zur griechischen Erdmutter gegeben. Wir können das noch im Einzelnen zeigen. Und zwar nicht nur in der gelehrten Spekulation, wo man Semele als *Γῆ* erklärte (Apollod. bei Joh. Lyd., de mens. 4, 51; Diod. 3, 62, 9), sondern, was wichtiger ist, auch im Kult. Auf der Burg von Theben lag der *θάλαμος* der Semele im Palast des Kadmos (Paus. 9, 12, 3), aber dieser selbst wird an anderer Stelle als Heiligtum der Demeter bezeichnet (Paus. 8, 16, 5).[2] Hier treten beide Göttinnen in so enge lokale Berührung, daß eine regelrechte Gleichsetzung nicht mehr verwundern darf. In der Tat begegnet in einer vereinzelten Tradition Dionysos als der Sohn der Demeter und des Zeus (Diod. 3, 62, 6). Wenn das in Rom wiederkehrt, so scheint es doch, als habe der römische Kult eine Besonderheit bewahrt, die im Mutterland vielleicht einmal eine größere Bedeutung besessen hat, für uns heute aber nur mehr in Spuren zu erkennen ist.[3]

---

[1] P. Kretschmer, Aus der Anomia 17f.; M. P. Nilsson, Griech. Feste 259; L. Malten, Arch. Jahrb. 27, 263; Jessen, RML 4, 665; Keune, RE 2A 1342.

[2] C. Robert, Pausanias als Schriftsteller 102; 170.

[3] Nur, um einem bei verschiedener Gelegenheit geäußerten Mißverständnis zu begegnen (J. H. v. Kirchmann in seiner Übersetzung 118 Anm. 185;

Kehren wir zur Ceres und ihren beiden *liberi* zurück. Dieser Dreiverein stellt auf italischem Boden keine Singularität dar. Wir kennen aus mehreren Orten die statuarische Darstellung einer sitzenden Frau mit einem oder zwei Kindern auf dem Schoße[1]; sie werden verschieden gedeutet, teils als Darstellungen einer Verstorbenen, teils als Terra Mater. Außerhalb Etruriens begegnen sie in dem Heiligtum der „Muttergottheit" von Capua[2]; daß wir auch damit in den Kreis der etruskischen Kultur und zugleich in die Nähe der Ceres-Demeter gelangen, wird eine spätere Untersuchung noch lehren.[3] Darüber hinaus aber wissen wir von der sicherlich etruskischen Fortuna von Praeneste, daß sie dort nicht nur als Muttergottheit verehrt, sondern auch als solche dargestellt war. Sie hielt zwei Kinder an ihrer Brust, in denen man zwei jugendliche Gottheiten, die Juno und den Juppiter Puer, zu erkennen glaubte (Cic., de div. 2, 85). Man sieht sogleich, daß dieser Fall dem Verhältnis von Ceres, Liber und Libera aufs Beste entspricht, wie man auch bereits früher eine entsprechende Fortunadarstellung auf einer praenestinischen Terrakotta mit der Ceres und ihren beiden *liberi* verglichen hat.[4] Indessen, gerade die Auffassung, wonach Fortuna als die Mutter oder Amme der beiden Götterkinder anzusehen sei, ist neuerdings mit Nachdruck bestritten worden; hierauf müssen wir des Näheren noch eingehen.

Sehen wir uns den Fortunakult von Praeneste etwas genauer an. R. Delbrück[5] ist es gelungen, die Kultnachrichten, die uns erhalten sind, mit dem Befund an Ort und Stelle in Zusammen-

F. Lenormant bei Daremberg-Saglio I 2, 1062), bemerke ich, daß Cicero, wenn er an dieser Stelle Liber als den Sohn der Semele von dem angeblichen Sohne der Ceres scheidet, dies nicht tut, weil es sich um einen altitalischen Gott gehandelt hätte. Denn ganz abgesehen davon, daß Cicero einen solchen Gedanken mit keinem Worte erwähnt, wäre eine derartige Auffassung auch deshalb undenkbar, weil das altrömische Göttersystem bekanntlich kein Eltern- und Kinderverhältnis kennt. Die Art, eine in der Überlieferung als einheitlich gegebene göttliche Gestalt in mehrere gleichartige zu zerlegen, begegnet ja auch, um nur das nächstliegende Beispiel anzuführen, in Diodors Darlegungen über Dionysos 3, 62, 2f.

[1] Bianchi Bandinelli, Dedalo 6, 20 fig. 17; P. Ducati, Storia dell' arte etrusca 1, 320f.; 2 tav. 138.

[2] U. v. Wilamowitz, Bull. dell' Inst. 1873, 146; H. Koch, Röm. Mitt. 22, 414f.; A. Dieterich, Mutter Erde 79.

[3] S. u. S. 95f.

[4] F. Lenormant b. Daremb.-Saglio I 2, 1062.

[5] Hellenist. Baut. in Latium 1, 47f.

hang zu bringen. Indem wir uns für alles Einzelne auf seine Darlegungen beziehen, geben wir hier nur kurz die Resultate wieder.

Das Heiligtum liegt auf einer in westöstlicher Richtung sich erstreckenden Terrasse, die an ihrer Nordseite in den Berghang einschneidet, an den die Stadt sich anlehnt. Die ganze Anlage zerfiel in zwei Teile: Im Westen das Heiligtum des Juppiter Puer, eine Grotte oder Höhle mit drei tiefen Nischen, unmittelbar östlich von ihr in einem Felsspalt der Fundort der *sortes*, der Losorakel (Cic., de div. 2, 85f.). Dort stand auch die Kultstatue der Fortuna mit den beiden Kindern Juppiter und Juno, die wir zuvor erwähnt hatten. Im Osten lag das Heiligtum der Fortuna, das von dem des Juppiter Puer getrennt, aber nicht allzuweit entfernt war; sie wurde hier als *Diovo(s) filea primocenia* (CIL 14, 2863) oder als *Jovis puer primigenia* (l. c. 2862) angerufen.

Schwierigkeiten macht dabei das Verhältnis der Fortuna zu Juppiter. Erscheint sie hier als erstgeborene Tochter des Gottes, so ist sie dort die Pflegemutter des Knaben. Man hat daher vermutet[1], *Juppiter puer* sei „auf dem Wege falscher Interpretation aus dem Namen *Fortuna Jovis puer primigenia*" entstanden. Die Annahme einer solchen falschen Interpretation wird man indessen kaum als wahrscheinlich bezeichnen können. Sie wird dadurch ausgeschlossen, daß sich noch nachweisen läßt, aus welchen griechischen Vorstellungen der Kult von Praeneste entstanden ist.

Schon W. F. Otto[2] hat bei *Fortuna Jovis puer primigenia* an die *Τύχη σώτειρα*, die Tochter des Zeus *Ἐλευθέριος* (Pind., Ol. 12, 1f.) erinnert. Aber auch für die andere Vorstellung findet sich ein griechisches Vorbild. Pausan. 6, 20, 2 spricht von einem Kult des Sosipolis in Olympia, der an der nördlichen Grenze der Altis, am Fuße des Kronoshügels, sein Heiligtum besaß. In einem Aufsatze, der für die Kultgeschichte des ältesten Olympia bahnbrechende Bedeutung besitzt[3], hat C. Robert[4] die uns überlieferten literarischen und monumentalen Daten behandelt und gezeigt, daß dieser Sosipolis ursprünglich nichts Anderes als das Zeuskind gewesen ist, das hier, wie in seiner

[1] G. Wissowa, RuKdR[2] 260. [2] RE 7, 13f.
[3] Vergl. U. v. Wilamowitz, Pindaros 214 Anm. 2.
[4] Ath. Mitt. 18, 37f.

kretischen Heimat, in einer „idäischen“ Höhle am Kronoshügel verehrt würde. In dem Heiligtum, das später an die Stelle dieser Grotte getreten war[1], nahm das göttliche Kind den hinteren Raum ein; in dem vorderen befand sich ein Altar der Eileithyia. Mit anderen Worten: Wir finden hier das Gegenstück zu dem Nebeneinander der Frauen- und Geburtsgöttin Fortuna und des Juppiter Puer, wie es uns in Praeneste begegnet war.

Auch die Verbindung mit einem *μαντεῖον* erscheint in Olympia. Dörpfelds neue Ausgrabungen[2] haben gezeigt, daß am Südfuße des Kronion eine alte Quelle bestand; in ihrer unmittelbaren Nachbarschaft lag die idäische Grotte, die Geburtsstätte des Zeus. Oberhalb dieser Quelle auf einem Vorsprung des Kronion, dem sogenannten Gaion, ist das Heiligtum der Ge anzusetzen, bei dem nach Pausanias' Zeugnis in alter Zeit Orakel erteilt wurden (5, 14, 10). Man sieht, auch dies erinnert wieder an die praenestinische Grotte mit ihren *sortes*. Der Vergleich läßt sich noch weiter führen. Denn wenn die praenestinischen Losstäbe, vermittels deren geweissagt wurde, tief in einem Felsspalt unweit der Grotte gefunden waren, so stimmt dies damit überein, daß sich in Olympia bei dem Gaion ein Erdschlund befand. Zu Pausanias' Zeit stand dabei ein Altar der Themis; daß er ursprünglich mit dem *μαντεῖον* der Ge zu sammenhing, hat man wohl mit Recht vermutet[3]; auch Themis ist ja die Erde. Ihr Schoß erscheint hier wie dort als Spenderin des Orakel.

Noch eine andere Nachricht läßt sich hier heranziehen. Pausanias 9, 16, 7 berichtet von einem Heiligtum der Tyche auf der Burg von Theben. Die Kultstatue war nach Art der Eirene des Kephisodot gebildet[4] und trug das Plutoskind auf dem Arm als eine Art Mutter oder Amme (*ἅτε μητρὶ ἢ τροφῷ τῇ Τύχῃ*: Paus). Daß dieses Kind mancherlei Berührungspunkte mit dem olympischen Zeuskinde besitzt, leuchtet ein. Bedeutsam ist bereits[5], daß Sosipolis das *κέρας Ἀμαλθείας* trug (Paus. 6, 25, 4); auch das Plutoskind, das die Eirene des Kephisodot auf dem Arme hält, hat einmal dieses Attribut besessen. Als Spender des Erdsegens, als Sohn der Demeter und des Jasion, den man von dem olympischen Daktylen Jasios nicht wird trennen können,

[1] Anders jetzt W. Dörpfeld, Athen. Mitt. 47, 41. [2] l. c. 40f.
[3] W. Dörpfeld, l. c. 41. [4] U. v. Wilamowitz, Pindaros 306.
[5] A. Rutgers van der Loeff, De ludis Eleusiniis 54.

entspricht es dem in der Erde hausenden Zeuskind, das wohl auch einstmals diese selbst zur Mutter gehabt haben wird.[1] Tyche aber tritt in einer Funktion auf, die der der Fortuna, der Nährmutter des Juppiter Puer, durchaus entspricht.

Eine weitere Übereinstimmung läßt sich zeigen, wenn wir noch einmal in die Gegend von Olympia zurückkehren.

Nach Pausanias 6, 25, 4 befand sich ein Heiligtum der *Τύχη* in der Stadt Elis; daneben war eine kleinere Kapelle, in der wiederum Sosipolis verehrt wurde. Da haben wir erneut das Nebeneinander, das wir in Praeneste beobachtet hatten. Freilich fehlt diesmal die Höhle, dagegen kehren andere Züge wieder, die für unsere Auffassung entscheidend sein dürften. In der Kapelle war eine Darstellung des Knaben in sternbesäter Chlamys, in der Hand das Horn der Amaltheia. Das Füllhorn, das Zeichen des gespendeten Segens und Reichtums, erinnerte uns an das Plutoskind, das soeben zusammen mit Tyche begegnet war. Wichtiger noch ist ein anderer Zug. Jenes Bild in der Kapelle des Sosipolis war geschaffen worden *κατὰ ὕψιν ὀνείρατος*. Der Gott erschien also im Traume, und dem entspricht es, wenn nach Paus. 6, 20, 4 die Mutter des Sosipolis ihr und ihres Kindes gemeinsames Auftreten als Bundesgenossen der Eleer mit einem Traumgesicht begründet. Damit haben wir auch zu den Orakeln von Praeneste ein Gegenbild; sie wurden gleichfalls durch das göttliche Kind erteilt, das nach den in einer Lade (*arca*) befindlichen Orakelstäben auch als *Juppiter arcanus* (CIL 14, 2937; 2972) bezeichnet wurde. Die Art dieses Orakels scheint zwar einen Unterschied von dem eleischen Kult zu bedeuten; aber in Praeneste gab es, wie die Erzählung von Numerius Suffustius bei Cicero, de div. 2, 85 zeigt, vor Einführung der Losstäbchen auch Traumorakel.

Es scheint uns demnach keinem Zweifel mehr zu unterliegen, daß der Kult des Juppiter Puer auf den des Zeus Sosipolis in Olympia oder Elis zurückgeht. Wenn in Praeneste neben Juppiter noch die Juno vorkommt (vgl. auch das *Junonarium* im Tempel der Fortuna: CIL 14, 2867), so findet dieses Nebeneinander zunächst in Tarracina sein Gegenbild. Dort steht neben der Juno Virgo, die mit Feronia identifiziert wurde, der Juppiter Anxurus.[2] Bei Servius, Aen. 7, 799 erscheint er als

[1] U. v. Wilamowitz, Reden u. Vorträge[1] 176.

[2] Über seinen Tempel vergl. J. Lugli, Forma Italiae, Regio I, I 1, 166f.

ἀγένειος und sein Name wird dementsprechend als ἄνευ ξυροῦ gedeutet. Dann kann er wohl nichts anderes als ein „Knabe" gewesen sein, wie dies Servius auch ausspricht; weiter erinnern wir an das, was z. B. über den Kult und das Aussehen des Zeuskindes von Aigion gesagt wird (Paus. 7, 24, 4). Das praenestinische Nebeneinander der Juno und des Juppiterknaben fände aber auch in dem olympischen Kult seine Analogie, wenn man in dem Knäblein des Boethos, das in dem Heraion aufgestellt war (Paus. 5, 17, 4), gleichfalls den Sosipolis erkennen darf.[1]

Auf jeden Fall wird es deutlich, daß wir die Verbindung des Juppiter Puer mit der Fortuna in Praeneste als etwas Altes und Ursprüngliches aufzufassen haben. Und wenn dort die Göttin einmal als die Tochter des Juppiter und dann als dessen Pflegemutter erscheint, so kann dieser Tatbestand nicht anders gedeutet werden, als daß hier zwei verschiedene Kulte der Fortuna oder *Τύχη* zusammengeflossen sind. Damit erhält die Ansicht Mommsens[2], daß auch *Juppiter puer* und *Juppiter pater Fortunae* geschieden werden müssen, ihre Bestätigung. Und ebenso trifft es zu, wenn Statius (silv. 1, 3, 80) von den *Praenestinae sorores*, demnach von zwei verschiedenen Göttinnen spricht; auch die Verbindung mit den beiden *Fortunae* von Antium[3] stellt sich ungerufen ein.

Mit dem Kult des Zeuskindes und seiner Verehrung in der idaeischen Grotte von Olympia stoßen wir auf einen bedeutsamen Kreis — den der idaeischen Daktylen oder Kureten. Denn ihnen hatte Rhea das göttliche Kind zur Bewachung übergeben (Paus. 5, 7, 6). Bei den bisher beobachteten Übereinstimmungen zwischen Olympia und Praeneste ist es von Wichtigkeit, daß auch hier die Daktylen begegnen. Denn daß die *Digitii* oder *Digidii fratres*, die Erzieher und Hüter des Volcanussohnes Caeculus, des nachmaligen Gründers der Stadt, mit den Daktylen identisch sind, hoffen wir anderer Stelle gezeigt zu haben.[4]

[1] K. Purgold, Histor. u. polit. Aufs. E. Curtius gewidm. 227 f.; C. Robert l. c. 40 Anm. 3.

[2] Hermes 19, 454 f.; ob auch die sehr viel weitergehenden Aufstellungen von C. Thulin, Rhein. Mus. 60, 256 f. dadurch eine Bestätigung erhalten, möchte ich bezweifeln.

[3] W. F. Otto, RE 7, 23; vgl. C. Thulin, l. c. 261 Anm. 1. Zwei Fortunabilder im Tempel der Fortuna Muliebris in Rom: W. F. Otto, Philol. 64, 193.

[4] GGiaR 194 f. — Nachträglich finde ich, daß E. Meyer, Gesch. d. Altert. I 2[3], 720 die Daktylen für Riesen erklärt und dementsprechend L. Maltens

Diese Tatsache verdient in unserem Zusammenhange um so mehr Beobachtung, als sich sowohl für die praenestinischen wie für die olympischen Däumlinge Beziehungen zu dem göttlichen Kinde aufzeigen lassen.

Beginnen wir mit den letzteren. Pausanias 5, 7, 7 berichtet von dem Wettlauf, den die Daktylen in Olympia untereinander veranstaltet haben und bemerkt dazu: *τὸν νικήσαντα ἐξ αὐτῶν κλάδῳ στεφανῶσαι κοτίνου· παρεῖναι δὲ αὐτοῖς πολὺν δή τι οὕτω τὸν κότινον ὡς τὰ χλωρὰ ἔτι τῶν φύλλων ὑπεστρῶσθαι σφᾶς καθεύδοντας*. Darauf, daß die Daktylen auf einem Lager von Ölbaumblättern schlafen, ist bisher nur L. Weniger[1] des Näheren eingegangen. Seine Deutung, daß die Nachwirkung eines Inkubationsorakels vorliege und daß der Ritus ähnlich zu verstehen sei wie Homers Erzählung von den Sellern in Dodona, den *ὑποφῆται χαμαιεῦναι*, scheint von vornhein etwas Richtiges zu enthalten. Auch in dem praenestinischen Kult hat der Ölbaum eine Rolle gespielt, und zwar wiederum mit einem Orakel verbunden: Wir meinen die bekannte Einsetzungslegende der praenestinischen Lose. Cicero (de div. 2, 85 f.) erzählt, als Numerius Suffustius die Lostäfelchen aus Eichenholz gefunden habe, da sei aus einem Ölbaum innerhalb des Fortunaheiligtumes Honig geflossen. Die Haruspices verkündeten darauf, jene Täfelchen würden höchste Berühmtheit erlangen: Man solle sie in einer Lade aufheben, die aus dem Holze jenes Ölbaumes zu fertigen sei.[2]

Aber nicht nur zwischen den olympischen Daktylen und Juppiter Puer besteht eine Berührung — die *Digitii* von Praeneste selbst weisen auf diesen Gott hin. Denn ihr Pflegekind,

Deutung des verkrüppelten Hephaistos auf einen Zwerg (Arch. Jahrb. 27, 256 f.) ablehnen zu müssen glaubt. Daß die „Däumlinge" keine Riesen sein konnten, legt schon der Name nahe. Darüber hinaus begegnen wir einem ausdrücklichen Zeugnis: Der Herakles von Megalopolis — *τῶν Ἰδαίων καλουμένων Δακτύλων* — war nur eine Elle hoch (Paus. 8, 31, 3). Auch die den Daktylen verwandten Kabiren haben zwerghafte Gestalt (G. Kaibel, Nachr. Gött. Gesellsch. d. Wiss. 1901, 514), ebenso die *Ἄνακες παῖδες* von Amphissa (G. Kaibel, l. c. 512). Wenn Damnameneus Schol. Apoll. Rhod. 1, 1129 als *μέγας* erscheint, so zeigt eben der Zusatz, daß es sich um eine individuelle Besonderheit handeln muß.

[1] Altgriech. Baumkultus 33 f.; an seine Deutung der Demeter Chamyne als *χαμαιεύνης* vermag ich freilich nicht zu glauben. Über die Bedeutung des Ölbaumes vergl. die Literatur bei L. Deubner, De incub. 26. Über den delphischen Lorbeer zuletzt P. Corssen, Arch. Anz. 43, 220 f.

[2] W. F. Otto, RE 7, 25 f.

wenn es auch nicht Juppiter selbst ist, gehört aufs Engste mit ihm und seinem Orakel zusammen.

Wir glauben an anderem Orte[1] nachgewiesen zu haben, daß Caeculus mit dem bekannten Gegner des Hercules, mit Cacus identisch gewesen ist. Diese Identität erkannten wir nicht nur im Namen, sondern auch in der Abstammung. Denn auch Cacus, der unterirdische, feuerspeiende Dämon, ist ein Sohn des Volcanus, der als italischer Hephaistos ein Gott des Erdfeuers war.[2] Zugleich berührt sich Cacus mit Caeculus von Praeneste in einem weiteren Punkte, in der räuberischen Wesensart. Heißt es doch bei Servius, Aen. 7, 678: *postquam diu latrocinatus est, Praenestinam civitatem in montibus condidit.*

Einen Schritt weiter führt uns der Bericht des Annalisten Gellius bei Solin 1, 8. Wenn er auch manches Ungeklärte zu enthalten scheint, soviel wird zunächst deutlich sein, daß der Sitz des Cacus in Campanien gedacht ist. Wenn er sich dort am Volturnus ein Reich gründet und dann bei einem Angriff auf Rom und die dortigen Arkader dem Hercules erliegt, so erkennt man darin die gleiche euhemeristische Umdeutung des mythischen Wesens zu einem König mit eigener Herrschaft und eigenem Heer wieder, die auch bei Dion. Hal. 1, 42 begegnet.[3] Aber in einem Punkte, eben der Lokalisierung in Campanien, hat sich etwas Ursprüngliches erhalten. Der Sohn des Erdfeuers, des Volcanus-Hephaistos, erscheint damit in der Nähe der Phlegraeischen Gefilde, der heutigen Solfatara, mitsamt ihren vulkanischen Erscheinungen; dort wird ja unweit von Dikaiarchia-Puteoli eine *Ἡφαίστου ἀγορά* erwähnt (Strab. 5 p. 246; Joh. Lyd., de mens. 4, 115; Sil. Ital. 12, 135f.).[4] Damit bestätigt sich erneut unsere Auffassung des Cacus als Sohnes des Volcanus, und zwar um so mehr, als in Campanien eine Parallele zur römischen Cacussage besteht. Am Vesuv und auf den Phlegräischen Feldern wuchs ein Geschlecht gewalttätiger und gesetzloser Männer, die *γηγενεῖς*, also Söhne des vulkanischen Landes, waren; sie soll Herakles besiegt und ausgerottet haben (Diod. 4, 21, 5f.). Das sind die rechten Doppelgänger des Volcanussohnes Cacus gewesen.

Weiter berichtet nun Gellius, daß Cacus zu dem Tyrrhener

[1] GGiaR 183f. [2] Plin., n. h. 2, 240; dazu GGiaR 183f.
[3] F. Münzer, Cacus der Rinderdieb 110f.
[4] Malten, RE 8, 323.

Tarchon als Gesandter des Königs Marsyas[1] gekommen sei. Dieser König soll von Phrygien aus durch seine Gesandten die Italer in der *disciplina augurum* haben unterrichten lassen (Serv. Dan., Aen. 3, 359). Daß Cacus zu den Gesandten gehört hat, wird durch Solin selbst nahegelegt. Denn dort erscheint ein Phryger, der auch einen kleinasiatischen Namen trägt[2], als Genosse des Cacus. Also wird dieser selbst aus dem gleichen Land stammen und zu den Phrygern gehört haben, die Italien die Wahrsagekunst lehrten. Damit stimmt eine Reihe etruskischer Darstellungen überein, auf denen man schon immer einen Seher Cacus (etrusk. *cacu*) erkannt hat.[3] Ihn von dem „Rinderdiebe" zu trennen[4], haben wir dann aber kein Recht mehr, sondern wir müssen in Cacus einen weissagenden Dämon erkennen, — ganz ähnlich, wie sein griechisches Gegenbild Geryoneus gleichfalls ein Orakel sein Eigen genannt hat.[5]

Bei der Identität zwischen Cacus und Caeculus liegt es nahe, auch bei diesem eine Beziehung zu Weissagungen und Orakeln anzunehmen. Wir verstünden dann, warum er Gründer von Praeneste, der Stadt der Fortuna und des Juppiter Puer, geworden ist. Aber nicht nur Caeculus träte damit in engere Beziehung zu ihm und seiner Pflegemutter — für seine Pflegeeltern, die *Digitii*, die praenestinischen Daktylen, hätte das Gleiche zu gelten.

Nach dieser Digression kehren wir zu unserem Thema zurück. Es wird deutlich sein, daß die praenestinische Fortuna mit ihren „Kindern" Juppiter Puer und Juno eine sehr alte Vorstellung darstellt. Wir haben also das Recht, sie mit der Dreiheit von Ceres, Liber und Libera zu vergleichen und aus der Übereinstimmung des Anordnungsprinzipes zu schließen, daß die besondere Form der Trias wie dort so auch in unserem Falle ein etruskisches Element darstellt. Die etruskische Religion

[1] Über die Legende von dem gleichnamigen König der Marser zuletzt J Bayet, Les orig. de l'Herc. Rom 215f.

[2] Er heißt bei Solin *Megales*, was ein regelrechter kleinasiatischer Name ist. Wir haben lyd. und lyk. *Μεγας*, womit ein einheimisches **maka-* wiedergegeben wird (J. Sundwall, D. einheim. Nam. d. Lyk. 287). Davon wäre mit dem Formans *la-* (P. Kretschmer, Einltg. i. d. Gesch. d. gr. Spr. 326f.) weitergebildet **maka-la-* = *Μεγάλης*.

[3] G. Körte, Etrusk. Spiegel 5, 169f.; C. Robert, Festschr. Blümner 75f.; Heldensage 2, 474 Anm. 4; vgl. auch F. Münzer, l. c. 113f.

[4] F. Münzer, l. c. 114. [5] G. Wissowa, RuKdR[2] 260 Anm. 4.

hätte damit die Form abgegeben, unter der die neukonstituierte griechische Dreiheit vom Jahre 496 in Rom aufgenommen und in das Gefüge des heimischen Kultes eingeordnet wurde — ja, vielleicht darf man den praenestinischen Fortunakult geradezu als Vorbild jener Dreiheit verstehen. —

Fassen wir nunmehr unser Ergebnis zusammen. Es war uns klar geworden, daß bei der Trias vom Jahre 496 zunächst eine Vermittlung durch ein Nachbarvolk — ganz im Gegensatz zu dem, was wir bei der ältesten Einführung von Liber und Libera beobachten konnten — nicht in Frage kommt. Obwohl jene Trias aller Wahrscheinlichkeit nach aus Campanien, auf jeden Fall aus dem griechischen Unteritalien nach Rom gelangt ist, also den gleichen Weg wie ein Jahrhundert früher Dionysos-Liber genommen haben muß, so hat sich dennoch die Situation insofern grundlegend verändert, als Rom nunmehr durch kein vermittelndes Bindeglied mehr, sondern direkt mit dem Griechentume in Verbindung getreten ist.

Darin besteht der grundlegende Unterschied der Neueinführung des Jahres 496 von allen vorausgehenden Einführungen griechischer Kulte. Sie alle sind nicht durch direkte Berührung mit der griechischen Welt, sondern durch Vermittlung anderer italischer Stämme nach Rom gelangt — sei es nun, daß wie bei Liber — Dionysos die Osker diese Rolle gespielt oder daß es (wie ich in meiner älteren Untersuchung gezeigt zu haben glaube) die Etrusker gewesen sind. Der Vorgang findet übrigens auf sprachlichem Gebiet seine Entsprechung. Die älteste Schicht griechischer Lehnwörter, die wir in der lateinischen Sprache begegnen, ist, wie sich an unzweifelhaften Zeichen feststellen läßt, gleichfalls durch Vermittlung anderer italischer Stämme nach Rom gelangt. Durch das Etruskische hindurch[1] ist *σπυρίς* als *sporta*, *γνῶμα* als *gruma*, *σκᾱνά* als *scaena*, Ganymedes als *Catamitus*, Acheron als *Acheruns*[2] übernommen worden, um nur Einiges zu nennen. Auf der anderen Seite weist die Stammbildung von *Aiax*, *Aiacis* gegenüber *Αἴας*, *Αἴαντος* auf oskische[3], die Lautierung von *rosa* gegenüber *ῥοδέα* auf sabinische Vermittlung.[4]

[1] Im Allgemeinen vgl. P. Kretschmer in der Einltg. i. d. Altertumswiss. I[3] 6, 112; J. B. Hofmann, Festschr. Streitberg 367.

[2] G. Pasquali, Studi etruschi 1, 291 f. [3] Zuletzt J. B. Hofmann, l. c. 371.

[4] P. Kretschmer, l. c. 115; J. B. Hofmann, l. c. 370.

Sprachgeschichte und Religionsgeschichte ergeben also ein einheitliches Bild. Hier wie dort sehen wir eine frühe und nicht geringe Einwirkung des Griechischen auf das alte Rom, aber beide Male ist die Berührung keine unmittelbare. Das Griechische wird willig aufgenommen, aber ein Bestreben, zu den Quellen vorzudringen, ist nirgends erkennbar.

Die Besonderheit dieses Zustandes wird schärfer noch hervortreten, wenn wir die spätere Zeit zum Vergleiche heranziehen.[1] Die umfassende und für die Folgezeit entscheidende Welle griechischer Kultur, die mit der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts einsetzt, ist durch das Bewußtsein gekennzeichnet, daß die Übernahme der griechischen Kultur eine grundsätzliche, umgestaltende Wirkung auf den gesamten Menschen bedeute. Im Zusammenhang damit steht die Forderung, daß jeder, der den Besitz griechischer Bildung anstrebt, sie durch unmittelbare Anschauung der Werke und durch Kenntnis der Sprache selbst erringen muß. Diese Forderung eines originalen Erlebnisses, die für alle Zeiten maßgebend geblieben ist, stellt einen grundlegenden Gegensatz zu dem dar, was sich für unsere Epoche hat beobachten lassen.

Hier ist die Rezeption des Griechentumes keine Tat bewußter Aneignung, sondern kann nur das natürliche Produkt eines geschichtlichen Prozesses gewesen sein. Es muß auffallen, daß eben die Völker als Vermittler für Rom in Betracht kommen, die wie die Osker in unmittelbarer Nachbarschaft der Magna Graecia wohnten oder wie die Etrusker von altersher, vielleicht schon in ihrer kleinasiatischen Heimat, mit dem Griechentum in Berührung gestanden haben. Es war ein einfaches Übernehmen und Weitergeben, wie man mit einem Nachbarn, mit dem man in Berührung steht, mancherlei Dinge austauscht.

Daß diese Verhältnisse zu einem kulturellen Primat der Osker und insbesondere der Etrusker führen mußten, liegt auf der Hand. Bei ihnen ist dies besonders deutlich, weil das kulturelle Primat Etruriens mit dem politischen Hand in Hand geht: Das ältere Rom kann in weitgehenden Maße als etruskische Stadt bezeichnet werden. In unserm Falle, der Rezeption der Trias von 496, ist diese Bindung zum ersten Male durchbrochen. Es wird der Versuch gemacht, einen unmittelbaren Zugang zum

[1] Zum Folgenden W. Jaeger, Antike u. Humanismus 20f.; R. Harder, Antike 5, 291f.

Griechentum zu finden. Sicherlich wird man nicht fehlgehen, wenn man diesen Versuch, — der gleichzeitig auch ein Versuch war, die Vormundschaft Etruriens abzuwerfen — mit den gleichzeitigen politischen Vorgängen, der Vertreibung der Tarquinier, zusammenbringt. Beide Male ist das Streben nach Autonomie unverkennbar.

Darin liegt die besondere, — man darf sagen: einzigartige Bedeutung unseres Falles. Freilich blieb diese Tat nicht nur vereinzelt — erst mehr als zwei Jahrhunderte später ist es gelungen, dieses Streben mit nachhaltigerem Erfolg und in größerer Ausdehnung zu verwirklichen — sie blieb auch unvollständig. Denn das ältere Primat Etruriens hat in seinen Auswirkungen nicht ganz beseitigt werden können. Wenn auch der übernommene Kult durchaus als griechischer gefaßt wurde, so ist doch die Form, unter der er übernommen wurde, noch ganz die etruskische. Sie ist es, mag es sich nun um den Tempel, den wir uns gewiß nach dem etruskischen Dreizellenschema vorzustellen haben oder um die Namengebung der drei Gottheiten handeln, — um die Art, wie sie zur Trias zusammengefaßt und anderen vorhandenen Triaden zur Seite gestellt wurden.

Maske und Totenkult

In dem ersten Abschnitt unserer Untersuchung waren wir auf ein griechisches Element innerhalb des oskischen Totenkultes gestoßen. Totenkult und Leichenspiel datieren bei den Oskern und Samniten freilich ebensowenig wie bei den anderen italischen Stämmen von dem beginnenden griechischen Einfluß ab. Vielmehr ist ein älteres, nationales Stratum so deutlich wie möglich. Wir meinen jene Art von Leichenspielen, von denen, ebenso wie von dem Chor zu Ehren der Proserpina, die Reste der oskischen Wandmalerei Kunde geben: Wagenrennen, Faustkämpfe und daneben ein blutiges Kampfspiel mit der Lanze, dessen Bedeutung L. Malten[1] uns hier wie auch sonst innerhalb des antiken Totenkultes verstehen gelehrt hat. Freilich sind damit alle uns zur Verfügung stehenden Tatsachen noch nicht erschöpft. Sondern zwischen die national-oskische und die darüber

[1] Röm. Mitt. 38/39, 325 f.

gelagerte griechische Schicht hat sich noch eine dritte gelegt, die zwar gleichfalls italisch ist, aber dennoch innerhalb des oskischen Bereiches einen Fremdkörper darstellt — die etruskische. Um sie zu erkennen, müssen wir von einem scheinbar abseitsliegenden Spezialproblem unseren Ausgang nehmen — von dem römischen Namen der Bühnenmaske.

Die Etymologie vom lat. *persona* ist dadurch auf eine neue Grundlage gestellt worden, daß E. Deecke[1] und unabhängig von ihm F. Skutsch[2] einen Ursprung außerhalb des Lateinischen haben nachweisen können. Sie brachten die römische Bezeichnung der Theatermaske in Zusammenhang mit dem etruskischen Worte *φersu*, das sich in einem Cornetaner Grabe (Tomba degli auguri) der Darstellung einer maskierten Gestalt beigeschrieben findet und das ihnen dementsprechend gleichfalls die Maske zu bezeichnen schien. Diese Kombination, die sich sehr bald eines allgemeinen Beifalls erfreuen durfte, hat dann P. Friedländer[3] in einem kürzeren Aufsatz eingehender zu begründen versucht und es zugleich unternommen, aus ihr Schlüsse auf die älteste Geschichte des szenischen Spieles auf italischem Boden zu ziehen. Mit dem Erfolg, daß hier zum ersten Male die Bedeutung Etruriens für die Geschichte des Bühnenwesens, zumal in Rom selbst, erkannt und eine genauere Bestimmung wenigstens versucht worden ist.

Soweit der Stand der bisherigen Forschung. In einem Aufsatz[4], dessen Kenntnis hier vorausgesetzt wird, habe ich im Gegensatz zu älteren Erklärungen die Auffassung vertreten, daß in *persona* das etruskische Masculinum *φersu* durch ein feminines *-na-* Suffix erweitert wurde, ähnlich, wie ein maskulines griech. *λαμπτήρ* vermittelst des gleichen Suffixes zu *lanterna* geworden ist. Dabei hatte sich mir die Beobachtung aufgedrängt, daß das Femininum hier wie auch sonst das Kleinere bedeutet. War *λαμπτήρ* ein Kandelaber oder ein großes Feuerbecken (Od. 19, 63f. und Eusthat. 1848, 28), so *lanterna* die viel weniger umfangreiche Lampe oder Laterne. Ähnlich liegt der Fall bei *lacus*, das den „See", daneben jede Vertiefung, also auch den „Trog", „Zuber" oder die „Kufe" bezeichnete, während das davon abgeleitete *lacuna* das Wort für den „Teich" oder

[1] Etrusk. Forsch. u. Stud. 6, 47.
[2] Arch. f. lat. Lexikogr. 15, 145; RE 6, 775.
[3] Glotta 2, 164f.
[4] Archiv für Religionswiss. 27, 35f.

„Weiher", aber auch für jedes Loch oder eine Lücke kleineren Ausmaßes gewesen ist. So ergab sich fürs erste die Folgerung, daß, wenn *φersu* tatsächlich die „Maske" bedeutet hat, *persona* nichts Anderes als die „kleine Maske" war.

Diese sprachlichen Feststellungen[1] bilden die Grundlage für die folgenden Untersuchungen, die sich in ihrem ersten Teil gleichfalls an den früheren Aufsatz anschließen[2], im weiteren Verlauf jedoch das Problem über die dort erzielten Resultate hinaus verfolgen sollen.

1.

Wir beginnen mit der Frage, ob die Bedeutung von etrusk. *φersu* = „Maske", die bisher als selbstverständlich vorausgesetzt worden war, ohne Weiteres hingenommen werden kann. Dabei wird es nötig sein, auf das Fresko der Tomba degli auguri genauer einzugehen, wo sich das fragliche Wort, wie wir sahen, einer bestimmten Figur beigeschrieben findet.[3] Eine Beschreibung und Deutung dieses Fresko wurde bereits an anderer Stelle[4] gegeben; hier sollen nur die wesentlichen Punkte wiederholt werden.

---

[1] Zuletzt hat sich G. Devoto, Studi Etruschi 2, 309f. über das sprachliche Problem geäußert. Wie einst Friedländer, so hält auch er noch eine Identifikation von etrusk. *φersu* und *πρόσωπον* für möglich, und zwar, obwohl er treffend auf eine semasiologische Schwierigkeit hinweist (l. c. 310). Aber die von ihm angeführten Belege etrusk. *metus* = *Μέδουσα* (für Abfall der Endung) und etrusk. *cuclu* = *Κύκλωψ* (für das Gleiche sowie für Abfall des *p*) sind nicht beweisend. Denn wenn etrusk. *marmis* = *Μάρπησσα* zu setzen ist, so scheint es sich zu zeigen, daß der Abfall vokalhaltiger Endungen auf vorangehendes *-o-* beschränkt war. Etrusk. *evru* = *Εὐρώπη* hatte Devoto früher selbst unter die ‚parole abbreviate' gestellt (l. c. 1, 258), mit Recht, wie *euturpa*, *-pe-* = *Εὐτέρπη*, *ecapa* = *Ἑκάβη* zeigen. Überdies handelt es sich in den angeführten Fällen nirgends um *-o*-Stämme wie bei *πρόσωπον*. Hier zeigen vielmehr *atmite* = *Ἄδμητος*, *atresθe* = *Ἄδραστος*, *amuce* = *Αμυκος* u. A. m., daß regelmäßig *-e* an die Stelle der griechischen Endung tritt. Zugleich wird *tele* = *Τήλεφος* damit als Abkürzung bestätigt (G. Devoto, l. c. 1, 258); eine andere Möglichkeit bei E. Fiesel, Namen d. griech. Mythos im Etrusk. 36. [Anküudigung einer neuen Untersuchung durch A. Nehring, Glotta 17, 118. Korr. N.]

[2] Das schien mir um des Zusammenhanges willen notwendig; im Einzelnen ist Vieles geändert.

[3] Monum. dell' Inst. 11, tav. 25; F. Weege, Etrusk. Malerei, Taf. 93—94.

[4] Arch. für Religionswiss. 27, 39f.

Unverkennbar handelt es sich um eine Darstellung von Leichenspielen. Die Gruppe, zu der die als *φersu* bezeichnete Figur gehört, stellt den Tierkampf eines Gefangenen oder Verurteilten dar, der anläßlich der Leichenfeier eines vornehmen Vorstorbenen zusammen mit anderen Schaustellungen und Kämpfen zu Ehren des Toten aufgeführt worden ist. Wenn wir in Rom von ähnlichen Tierkämpfen hören, so müssen wir annehmen, daß sie ebenso wie das Gladiatorenspiel, dessen Herkunft aus den etruskischen Leichenspielen sichersteht[1], von Etrurien her übernommen worden sind.

Nachdem die Darstellung als Ganzes erklärt ist, bleibt zu untersuchen, worum es sich bei der Person des *φersu* im Besonderen handelt. Gehen wir aus von seiner Tracht. Hier sind es die Maske und die anderen Eigenheiten der Kleidung, die den Blick auf sich ziehen müssen: der spitze, hell und dunkel gestreifte Hut und vor Allem der kurze, die Oberschenkel nur knapp bedeckende Leibrock. Sehen wir hier genauer zu, so zeigt es sich, daß über einen dunkelbraunen Chiton ein schwarzes, eng anliegendes Kleidungsstück, eine Art Weste mit kurzen Ärmeln, gezogen ist, die ihrerseits wieder als Schmuck eine Reihe unregelmäßig geformter weißer Flecken oder aufgesetzter Lappen trägt. Daß es sich dabei um eine Besonderheit handelt, zeigt eine ähnliche Gestalt in einem anderen Grabe von Corneto, der Tomba del pulcinella.[2] Da begegnet uns das gleiche Kostüm: Auch da der abwechselnd mit hellen und dunklen Streifen verzierte Hut, auch da eine Maske (wie sich noch mit Sicherheit erkennen läßt[3]) und jener auf so seltsame Weise verzierte Chiton. Freilich in etwas veränderter Form: Der Rock setzt sich aus quadratischen Lappen zusammen, die schachbrettartig aneinandergesetzt sind. Was hat dieser Rock zu bedeuten?

Wir kennen aus dem späteren Mimus[4] das Gewand des Possenreißers, das aus verschiedenfarbigen Lappen zusammengeflickt war, eine Art Harlequinsrock — den *centulus* (Apul., Apol. 13). Der Träger der Rolle hieß nach dieser seiner Tracht

[1] L. Malten, Röm. Mitt. 38,39, 328f.; C. Weickert, Münch. Jahrb. f. d. bld. Kunst N. F. 2, 24f.

[2] F. Weege, l. c. 90; vgl. P. Ducati, Arte etrusca S. 59; F. Weege, Der Tanz in der Antike 150. [3] O. Keck, l. c. 18.

[4] Zum Folgenden A. Dieterich, Pulcinella 145f.

panniculus und entsprach somit etwa dem Pulcinella der Commedia d'arte oder dem Arlecchino. Daß dieses Kostüm bereits älter ist als der Mimus, zeigt, wie man richtig gesehen hat, der Titel ‚*Pannuceati*', der für ein Stück des Pomponius überliefert ist (fr. 87—98 Ribb.); die vorgeschlagene Übersetzung als „die Harlequine" oder „die Pulcinellen" dürfte wohl das Richtige treffen.

Pomponius gehört zusammen mit Novius zu den Vertretern der einheimisch-italischen Volksposse, der Atellane, die mit jenen beiden etwa um die Wende des 2. zum 1. Jahrhundert literarisch geworden ist. Diese Posse, ähnlich den unteritalischen Phlyaken, hat in Campanien ihre erste Blüte erlebt und ist von da aus — wie der Name der *ludi Osci*, den die Römer ihr gaben, beweist — nach Rom gekommen. Daß wir der Tracht des *φersu* in ihr wiederbegegnen, muß von besonderem Interesse sein. Denn die Tomba degli auguri kann nicht wohl über die Mitte des 6. Jahrhunderts hinabgerückt werden, die Tomba del pulcinella mag wohl jünger sein, muß aber gleichwohl noch in dasselbe Jahrhundert fallen. Beide Darstellungen sind demnach älter als Alles, was wir von der Atellane wissen und besitzen. Dann darf mit einigem Rechte vermutet werden, daß jenes besondere Kostüm der campanischen Posse aus Etrurien und zwar aus den etruskischen Leichenspielen stammt; die campanischen Etrusker bieten sich dabei als Vermittler an.

Wir können dieses Ergebnis noch von einer anderen Seite her bestätigen: Auch der kegelförmige Hut des *φersu* muß zur Tracht der Atellanenspieler gehört haben. Er begegnet in ähnlicher Form wiederum in dem Mimus.[1] Auf einer hierher gehörigen Darstellung des Columbariums der Villa Pamfili[2] zeigt der Hut zweier Spieler den gleichen Wechsel heller und dunkler Streifen, der für den *φersu* sowie seinen Genossen aus der Tomba del pulcinella charakteristisch war. Auch in der Atellane selbst war diese Tracht üblich. A. Dieterich[3] hat auf eine Gemme[4] aufmerksam gemacht, auf der eine groteske Figur mit großem Phallos dargestellt ist. Die gewaltige Nase und die verzerrte Grimasse lassen erkennen, daß sie eine Maske trägt. Es handelt sich demnach um einen Schauspieler der

[1] A. Dieterich, l. c. 154f.
[2] A. Dieterich, l. c. 181 Abb.; vgl. 167 Anm. 2. [3] l. c. 112 Anm.
[4] Abgeb. bei F. Ficoroni, De larvis scaenicis, tab. VIII.

Komödie oder eines anderen komischen Spieles, und wozu er gehört, zeigt der Gegenstand, den er in der linken Hand trägt. Es ist eine Art Kolben oder Keule, die Dieterich wohl mit Recht als *clava scirpea*, als „Strohkeule", angesprochen hat. Wir kennen sie als komische Waffe aus einem Fragment der Phoenissen des Novius (fr. 79 Ribb.), also aus einer Atellane. Demnach handelt es sich bei unserer Darstellung um eine dem Bajazzo oder Pagliazzo analoge Figur, dessen Namen den, der mit der Strohkeule wirft oder schlägt, bedeutet. Dann kann es nicht ohne Bedeutung sein, daß diese Figur den gleichen großen Hut trägt, der uns als Tracht des *φersu* begegnet war. Auch in diesem Punkte läßt sich sein Kostüm als Vorläufer der oskisch-campanischen Posse erkennen.

So scheint sich unser Ergebnis zu bestätigen, und doch muß ein Punkt Bedenken erregen. Man überlege: Wenn unsere Herleitung des Atellanenkostümes das Richtige getroffen hat, so müssen wir annehmen, daß ein Kostüm, dem wir allein bei dem Tierkampf begegnet sind, nachträglich auf das so ganz anders geartete szenische Spiel übertragen worden ist. Hierin läge eine wirkliche Schwierigkeit, wenn nicht durch das gleiche Fresko der Tomba degli auguri die Möglichkeit gegeben wäre, zu zeigen, daß die Figur des *φersu* bereits in Etrurien innerhalb eines Spieles, das mit der Atellane zum mindesten zusammengehören kann, aufgetreten ist.

Neben der von uns besprochenen Darstellung haben wir noch eine zweite, in deren Mitte (soweit die mangelhafte Erhaltung ein Urteil erlaubt) ein Paar von Faustkämpfern wiedergegeben ist, rechts und links von ihnen je eine männliche Figur, in denen wir nach dem festen Darstellungsschema der archaisch-etruskischen Kunst[1] Tänzer zu erblicken haben.[2] Dann liegt — zumal wenn wir ihnen hier in Verbindung mit anderen öffentlichen Schaustellungen begegnen — der Gedanke nahe, daß wir eine Darstellung jener etruskischen *ludiones* vor uns haben, aus deren Vorführungen das römische Bühnenspiel nach Ansicht des Livius erwachsen ist. Diese Vermutung wird dadurch bestärkt, daß links neben den Faustkämpfern ein Flötenbläser erscheint, dessen Spiel offenbar nicht nur diesen, sondern

[1] F. Weege, Etruskische Malerei Taf. 4; 16; 31—32; 68.

[2] [Das Richtige schon bei F. Messerschmidt, Beitr. z. Chronol. d. etrusk. Wandmal. 39f. Korr. N.]

auch den Tanzenden gegolten hat. Heißt es doch von den *ludiones* ausdrücklich, daß sie *sine carmine ullo, sine imitandorum carminum actu . . . ad tibicinis modos saltantes haud indecoros motus more Tusco dabant* (Liv. 7, 2, 4). Wir hören nun freilich allein von dem römischen Drama, daß es aus dem Spiel der *ludiones* entstanden sei, aber nichts hindert an der Annahme, daß es die Keimzelle auch für die campanische Posse gebildet habe. Unter dieser Voraussetzung gewinnt die Tatsache, daß eine der tanzenden Gestalten unseres Fresko die gleiche Tracht wie der *φersu* besitzt und zugleich durch eine Beischrift ausdrücklich als identisch mit ihm bezeichnet ist, eine erhöhte Bedeutung. Denn dann hätten Gestalt und Kostüm des *φersu* bereits in dem Spiel der etruskischen *ludiones* ihren Platz besessen und wären von da aus in die nachmalige Atellane übergegangen.[1]

Mit dieser Vermutung sind wir bereits mitten in einer gerade neuerdings erörterten Frage — der nach der Bedeutung Etruriens für Herkunft und Entstehung der Atellane überhaupt. Wir dürfen mit einiger Sicherheit behaupten, daß unsere Vermutung in der Tat das Richtige getroffen hat. Von ganz anderen Beobachtungen als den unserigen ausgehend ist man heute mehr und mehr übereingekommen, die Herkunft der Atellane aus der etruskischen Kultur anzunehmen.[2] Mit den etruskischen Einwanderern und Eroberern scheint sie nach Campanien gekommen zu sein[3], von wo aus sie dann die Römer durch oskische Vermittlung, wie wir sahen, empfangen haben. Man sieht sogleich, daß diese Auffassung durch unsere neuen Beobachtungen eine nicht unwichtige Stütze erhält. Zugleich

[1] Einem szenischen Spiel bei der Leichenfeier zu begegnen, darf nicht wundernehmen. In Rom scheint sich davon ein Nachklang erhalten zu haben. Es ist von den *Adelphoe* des Terenz und der zweiten Fassung seiner *Hecyra* ausdrücklich überliefert, daß sie an den Leichenspielen des Ämilius Paulus im Jahre 160 aufgeführt wurden; bei der naevianischen Praetexta *Clastidium* dürfen wir das Gleiche für die Leichenfeier des Marcellus im Jahre 208 wenigstens vermuten (C. Hosius in Schanz, Röm. Lit.-Gesch. I⁴ 53). Und von der *Electra* des Acilius und dem *Armorum iudicium* des Pacuvius hören wir, daß sie (oder Stücke aus ihnen) bei den Leichenspielen Caesars vorgetragen wurden (Sueton., Caesar 84; Appian., b. c. 2, 146).

[2] E. Lattes, Glotta 2, 269 f. (vgl. auch seine ältere Untersuchung Riv. di storia antica 2, 25 f.) und vor Allem E. Kalinka, Philol. Wochenschr. 1922, 571 f.

[3] Wenn das Spiel nach Atella heißt, so zeigt schon der Name der Stadt zur Genüge, daß wir in der Sphäre der etruskischen Kultur sind: W. Schulze, ZGLEN 578.

rückt damit eine andere Tatsache ins rechte Licht, mit der unsere Untersuchung nunmehr in ihr eigentliches Ziel mündet.

Die Atellane ist dasjenige unter den szenischen Spielen, das in Rom von allem Anfang an in der Maske gespielt wurde. Diese Besonderheit blieb auch nach Einführung des griechischen Dramas zunächst noch bestehen; erst um die Mitte des 2. Jahrhunderts hat sich auch da die Maske durchgesetzt. So läßt es sich sehr wohl verstehen, wenn man die Spieler der altitalischen Posse auf Grund des frühesten Besitzes der Maske geradezu als *personati* bezeichnete (Fest., p. 217 M: *per Atellanos, qui proprie vocantur personati*).[1]

Schon längst hat man daraus die einzig mögliche Folgerung gezogen, daß, wenn irgendwo, wir in der Atellane diejenige Gattung zu erblicken haben, in deren Gefolge die Bühnenmaske in Rom Eingang gefunden hat.[2] Bedenken wir weiter die wahrscheinlich etruskische Herkunft der Atellane, so liegt es schon an sich nahe, auch an den gleichen Ursprung der für sie bezeichnenden Maske zu denken. Unsere Darstellung des *φersu* vermag hier die Bestätigung zu erbringen.

Denn nicht nur in dem aus verschiedenfarbigen Lappen zusammengesetzten Rock, nicht nur in dem spitzen Hut, sondern auch in der Maske stimmt die Tracht dieser Gestalt mit der der späteren Atellane überein. Und weiter noch geht die Übereinstimmung: Sie erstreckt sich, wie wir bereits sahen, über die ‚Sache' hinaus auch auf das ‚Wort'. Findet sich doch hier eben jenes *φersu* beigeschrieben, als dessen Weiterbildung das lat. *persona*, d. h. die römische Bezeichnung der Theatermaske, verstanden werden kann. —

Die Übereinstimmung ist somit eine vollständige und es bleibt für uns nur noch die Frage zu beantworten, was daraus für die Bedeutung des etruskischen Wortes folgt. Es müßte schon mit besonderen Dingen zugehen, wenn es nur seiner Lautform nach und nicht auch in dem, was es bezeichnet, mit *persona* übereinstimmte oder doch wenigstens mit ihm aufs Engste zusammenhinge.

Haben wir also *φersu* ohne Weiteres mit „Maske" zu übersetzen? Man bedenke: Die Beischrift auf dem Fresko der Tomba degli auguri muß, wie die der anderen Figuren auch, der Figur

[1] Zur Stelle zuletzt R. Reitzenstein, Göttinger Nachr. 1918, 242.

[2] E. Kalinka, l. c. 574.

als Ganzem gelten, nicht einem einzelnen, verhältnismäßig wenig ins Auge fallenden Requisit wie der Maske. Es wäre demnach vorzuziehen, wenn es gelänge, auch das Wort *φersu* auf die ganze Figur zu deuten. Hinzukommt, daß das lateinische Femininum *persona*, das bestimmt die Maske bedeutet, seinem etruskischen Etymon gegenüber, wie wir eingangs sahen, etwas Kleineres bezeichnet haben muß. Das ließe sich sehr wohl damit zusammenbringen, daß das etruskische Wort sich auf die gesamte auf dem Fresko dargestellte Figur bezogen hat. Kann aber *φersu* nicht ohnes Weiteres = „Maske" gesetzt werden, so bleibt zu fragen, wer denn jene so bezeichnete Gestalt gewesen sei, von der das Wort *persona* abgeleitet ist.

2.

Wir haben an anderer Stelle[1] die Ansicht vertreten, hier handele es sich um den Namen eines zur Erde und den chthonischen Mächten gehörigen Gottes, der von dem der *Περσε-φόνη*, *Φερσε-φόνη*, dem der Grae *Περσώ*, der Hekate-*Πέρση* oder *Περσηΐς* und der damit zusammengehörigen Sippe nicht zu trennen sei. Es ist von Bedeutung, daß wir diese Vermutung von anderer Seite her bestärken und dabei zugleich ermitteln können, welcher Art jener Gott gewesen ist.

Der *φersu* begegnet, so sahen wir, auf der Darstellung eines Leichenspieles. Hier hat die weitausgreifende Untersuchung L. Maltens[2] die Bedeutung jener blutigen Opfer und Wettkämpfe, wie sie immer wieder auf den etruskischen Grabdarstellungen erscheinen, verstehen gelehrt. Der Getötete oder Unterliegende wird dem Verstorbenen als Gabe dargebracht. Gleichsam zur Bestätigung dessen erscheint auf dem Fresko der Tomba François in Vulci[3] die Seele des Patroklos (*hinθial patrucles*) und neben ihr der etruskische Gott und Geleiter der Toten (*charun*), um dem Opfer der Trojaner beizuwohnen. In diesen Zusammenhang gehören auch, wie Malten gezeigt hat, die Gladiatorenkämpfe, deren Herkunft aus den etruskischen Leichenspielen durch ausdrückliche Bezeugungen sichersteht. Auch hier hat die Seele des Gefallenen ein Opfer für die Toten

[1] Arch. f. Religionswiss. 27, 45f.

[2] Röm. Mitt. 38,39, 300f.; dazu C. Weickert, Münch. Jahrb. N. F. 2, 24.

[3] Ducati-Giglioli, Arte etrusca fig. 38—40; L. Malten, l. c. 301; P. Ducati, Etruria antica 2, 101.

bedeutet.[1] Und durchaus entsprechend hat sich auch in diesen Spielen — man möchte sagen: als Hinweis auf ihre Herkunft — die Sitte erhalten, daß zum Schluß eine vermummte Gestalt, die den Unterweltsgott Dispater darzustellen hatte, auf dem Schauplatz erschien, um die Leichen der Gefallenen hinauszuschaffen (Tertull., adv. nat. 1, 10; Apol. 15). Wenn er als Abzeichen dabei einen Hammer trug, das Abzeichen eben des etruskischen *Charun*, so genügt dies, um ihn auch äußerlich als dessen Ebenbild erscheinen zu lassen.[2]

Tertullian nennt neben dem Dispater noch eine zweite Figur: Sie hatte zu prüfen, inwieweit die gefallenen Gladiatoren bereits verschieden waren und trug bei diesem Geschäft die Maske des Mercur. Wie wir glauben, handelt es sich dabei um den Hermes als *ψυχοπομπός*[3], demnach um eine Funktion des Gottes, die der des *Charun* aufs Engste verwandt war. Damit bestätigt sich unser Ergebnis von einer neuen Seite her. Aber noch eine dritte hierher gehörige Nachricht ist uns erhalten. Seneca, Apocol. 9, 3 scheint, wie man scharfsinnig vermutet hat[4], zu bezeugen, daß die Büttel, die die feigen Gladiatoren abzustrafen hatten, als *larvae*, demnach wiederum als Wesen der Unterwelt, vermummt waren.

Sollte unser *persu* nicht ähnlich aufzufassen sein?

Innerhalb der Leichenspiele der Tomba degli auguri muß dem Tierkampf, wenn unsere soeben gegebene Deutung das Richtige trifft, die gleiche Funktion als Totenopfer zugekommen sein wie sonst dem Gladiatorenspiel; auch dort wird der Unterlegene eine Gabe für die Seele des Toten bedeutet haben. Das läßt sich auf Grund unserer Darstellung noch zeigen. Mit unverkennbarem Nachdruck ist das aus den Wunden des Kämpfers fließende Blut hervorgehoben. Man darf sich daran erinnern, daß gerade der Blutgenuß des Toten das Ziel der Gladiatorenkämpfe gewesen ist. Varro, der davon berichtet (Serv. Dan. ad Verg., Aen. 6, 37), erwähnt in diesem Zusammenhang auch die *praeficae*, die Klageweiber bei den Begräbnissen, die sich das Gesicht zerfleischten, *ut sanguine ostenso inferis satisfaciant.* Auch da also handelt es sich um die Wirkung des Blutes; wie eng in diesem Punkte Gladiatoren und *praeficae* zusammen-

[1] L. Malten, l. c. 329f.
[2] Müller-Deecke, Die Etrusker 2, 102; P. Ducati, Etruria antica 1, 110
[3] Vergl. GGiaR 90f. [4] R. Heinze, Hermes 61, 66.

gehören, haben uns die altrömischen Grabreliefs aus Civitale S. Paolo [1] gezeigt, auf denen unmittelbar neben den kämpfenden Gladiatoren auch das Klageweib erscheint.

Vergegenwärtigen wir uns diese Übereinstimmungen, so wird die Parallelität von Gladiatorenspiel und Tierkampf in ihrem beiderseitigen Verhältnis zum Leichenkult deutlich hervortreten. Dann scheint aber die Folgerung unabweisbar, daß der *φersu* einstmals eine ähnliche Funktion erfüllt hat wie der *Charun* bei dem Opfer der gefangenen Troerjünglinge, oder besser noch — denn auch bei dem *φersu* wird es sich lediglich um einen Maskierten handeln, der die Gottheit darzustellen hatte — wie der römische Dispater oder Mercur beim Gladiatorenspiel. Mit anderen Worten: Der *φersu* war ursprünglich die Verkörperung eines Unterweltsgottes oder -dämons, der die Seele des Getöteten in Empfang zu nehmen und zum Hades zu geleiten hatte; erst dann ist er zu jener Art von Aufseher oder Leiter des grausamen Spieles geworden, das unsere Darstellung wiedergibt. Auch Dispater und Mercur sind ja, zum mindesten in der Kaiserzeit, kaum noch etwas Anderes als vermummte Henkersknechte gewesen.

Der Charakter des *φersu* als eines Unterweltsgottes läßt sich noch von einer anderen Seite her zeigen. Maßgebend dafür ist, daß er nicht nur mit der Funktion des Dispater und Mercur, sondern auch mit der der *larvae* bei dem Gladiatorenspiel in Parallele gesetzt werden kann. Sehen wir nun auf unserem Fresko einen tanzenden *φersu*, so denkt man daran, daß eine Klasse von Gottheiten, von deren Namen der der *larvae* abgeleitet ist, die Laren, in der Kunst als tanzend dargestellt werden. Und zwar schon seit alter Zeit, wie dies das Fragment des Naevius (com. fr. 99 f. Ribb.) mit seiner Erwähnung des Theodotus zeigt, *qui . . . Lares ludentes peni pinxit bubulo.* Man hat dieses Tanzen der Laren von ihrem Charakter als Fruchtbarkeitsdämonen abgeleitet.[2] Bedenkt man jedoch, daß eine Verbindung der Laren mit der Unterwelt bestanden haben muß[3], so liegt vielleicht die Vorstellung näher, daß die tanzenden Laren zu dem tanzenden Unterweltsgott gehören; die etruskische und die römische Vorstellung würden sich alsdann entsprechen.

[1] Mon. Linc. 19, 591 fig. 19; C. Weickert, l. c. 6 Abb. 1.
[2] W. F. Otto, Arch. f. lat. Lexikogr. 15, 119.
[3] W. F. Otto, l. c. 117 f.

Noch von einer dritten Seite her läßt sich zu diesem Ergebnis kommen. L. Malten hat mich (brieflich) darauf hingewiesen, daß man in dem Wolf, den der *φersu* auf sein Opfer losläßt, das Tier des Todesgottes, ja, vielleicht „letzten Endes die älteste Form des Totendämons erblicken könne, etwa in dem Sinne, wie auf den Bildern von Corneto [1] und Orvieto [2] der Totengott die Wolfskappe trägt". Daß der Wolf eine solche Bedeutung besessen hat, ist von Malten selbst für das Griechische ausgeführt worden.[3] Dabei konnte er an Hand einer älteren Arbeit von Anziani [4] darauf hinweisen, daß auch für Etrurien sich etwas Ähnliches erkennen lasse. Im Anschluß daran hat P. Ducati [5] die Untersuchung erneut aufgenommen und den Nachweis erbracht, daß auf den etruskischen Denkmälern in einer Reihe von Fällen der Wolf als Erscheinungsform des Unterweltsgottes begegnet.

Noch Anderes läßt sich in diesem Zusammenhange anführen. An die Erzählung von der Entstehung des Collegiums der *hirpi Sorani* bei Servius, Aen. 11, 785 sowie ihre Verbindung mit Dispater hatte bereits Ducati [6] erinnert; auch in den dort genannten Wölfen haben wir zweifellos Totendämonen zu erblicken.[7] Neu hinzugekommen ist der Sarkophag von Torre S. Severo [8], dessen eine Längsseite [9] die Opferung der Trojaner durch Achilleus zeigt. Die Darstellung stimmt mit dem bekannten Fresko der Tomba François in Vulci [10] weitgehend überein, nur daß an Stelle des Agamemnon (*αχmenrum* CIE 5256) auf der linken Seite der Totengott mit der Wolfskappe erscheint. In seinem Aussehen entspricht er den zuvor genannten Darstellungen von Corneto und Orvieto, auch darin, daß er eine weibliche Gottheit, die dort Persephone (*φersipnei*) heißt, zur Seite hat.[11] Bemerkenswert ist, daß er an Stelle des sonstigen Szepters das *κηρυκεῖον* des Hermes-Mercurius trägt; das erinnert an den *ψυχοπομπός*, dem wir zuvor in ähnlichem Zusammenhange begegnet waren.

[1] F. Weege, Etrusk. Malerei Taf. 62.
[2] P. Ducati, Storia dell' arte etrusca 2, tav. 183.
[3] Archäolog. Jahrb. 1914, 238 Anm. 20; vgl. 236 Anm. 4.
[4] Mélanges d'archéol. et d'hist. 30, 257 f.
[5] Rendiconti dei Lincei 24 (1915) 540 f. [6] l. c. 542.
[7] W. F. Otto, RE 8, 1934.
[8] E. Galli, Monum. dei Lincei 24, 6 f. [9] l. c. tav. I.
[10] P. Ducati, Storia dell' arte etrusca 2, tav. 188.
[11] E. Galli, l. c. 44 f.

Schließlich noch ein letztes Stück. Auf der Schmalseite des bekannten etruskischen Amazonensarkophags in Florenz erscheint als Akroter inmitten zweier Masken eine nackte männliche Gestalt: Mit dem rechten Beine knieend, das linke auf dem Boden ausgestreckt, wird er von zwei Wölfen angefallen, die ihm die Oberschenkel zu zerfleischen suchen.[1] Die Übereinstimmung mit dem „Verurteilten" der Tomba degli auguri ist evident. Daß abermals die Vorstellung von dem wolfsgestaltigen Gotte der Unterwelt vorliegt, zeigen die Masken rechts und links von dieser Szene. Denn daß solche auf den Ecken der Sarkophage angebrachte Masken irgend etwas mit dem Totenkult zu tun haben, ist mit Recht vermutet worden.[2] Auch hier also wird es sich um die Opferung eines Menschen im Kulte der Unterirdischen handeln, wobei der Wolf wiederum den Totengott bedeutet — ganz analog dem, was wir für unser Fresko erschlossen haben.

3.

Von allen Seiten her hat es sich uns bestätigt, daß der *φersu* mit dem Reiche der Toten zu tun hat. Wie läßt sich dieses Ergebnis mit dem früheren vereinigen, wonach das gleiche Wort, in dem wir soeben den Namen eines Unterweltsgottes erkannt haben, den Stamm der lateinischen Bezeichnung für die Maske abgegeben hat?

Daß irgendeine innere Beziehung besteht, muß schon der Vergleich des Grabfreskos mit dem soeben erwähnten Akroter des Amazonensarkophags nahelegen. Wie hier die Maske neben der Zerfleischung eines menschlichen Opfers durch den Wolf erscheint, so dort der *φersu*, der das Etymon für *persona* abgegeben hat. Überhaupt ist es ein öfters zu beobachtender Fall, daß die Maske mit den Gottheiten der Erde und der Unterwelt oder auch mit den Toten selbst in Verbindung steht.[3] Für das Letztere darf an den weitverbreiteten Brauch der Sepulkralmaske erinnert werden, der innerhalb des italischen Bereiches vor allem bei den römischen *imagines maiorum* und den etruskischen Totenmasken von Chiusi[4] erscheint; weiteres hoffen wir weiter unten

[1] Ducati-Giglioli, Arte etrusca 220, fig. 42. [2] Bieber, RE 14, 2110.

[3] Die hier aufgezählten Beispiele machen auf Vollständigkeit keinen Anspruch; der Gegenstand verdient eine gesonderte Behandlung.

[4] Monum. dei Lincei 30, 449 f., fig. 60—61; H. Mühlestein, Die Kunst der Etrusker 1, Abb. 147—148; L. A. Milani, Museo topografico d'Etruria 61 f.

zu geben.[1] Auf der anderen Seite hat W. Wrede kürzlich eine Reihe hierher gehöriger Denkmäler behandelt und darauf hingewiesen, daß in Griechenland nur chthonische Gottheiten es sind, die in Maskenform (wohl zu unterscheiden von der Protome) dargestellt werden.[2] Der Sachverhalt bestätigt sich in Etrurien sowie im etruskischen Latium und Campanien, wo wiederum nur diese Gottheiten in Maskenform auf den Antefixen der Tempel begegnen.[3]

Mit dieser Vorstellungsweise muß es zusammenhängen, daß mehrfach der Name zur Unterwelt gehöriger Erscheinungen zu dem der Maske geworden ist. Nur einige Beispiele seien genannt, die mit dem uns interessierenden Falle zusammenhängen.[4]

Im Lateinischen ist *larva*[5] — und zwar im Plural *larvae* — ursprünglich eine Bezeichnung für nächtliche Schreckgespenster und Unholde gewesen. Daneben erscheint es als Schimpfwort und ist weiter die Bezeichnung der Maske (Horaz, sat. 1, 5, 64). Man wird diesen Fall um so eher heranziehen dürfen, als uns zuvor der Zusammenhang des *persu* mit den *larvae* deutlich geworden war. Weiterhin gehören hierher die *maniae*.[6] Nach dem Zeugnis des Aelius Stilo (Paul. Fest., p. 129 M.) waren sie identisch mit den *larvae*, waren also gleichfalls Unterweltsgottheiten (*larvas id est manes deos deasque*), wie denn die Göttin Mania als Mutter der den *larvae* nahestehenden Laren galt und mit diesen zusammen bei den Compitalien verehrt wurde.[7] Davon unterschied der gleiche Grammatiker eine andere Bedeutung: *ficta quaedam ex farina in hominum figuras* — also aus Teig hergestellte Bilder, die man nach ihrem fratzenhaften Charakter, d. h. nach ihrer Ähnlichkeit mit den *maniae* = *larvae*, so nannte. Genauer deutete Simius Capito (Fest., p. 145 M.) diese *maniae* als *deformes personae*,

[1] Vergl. auch Bieber, RE 14, 2107f.

[2] Athen. Mitt. 53, 89. Die von Wrede unter Nr. 2 angeführte Maske (S. 70f.; Taf. II—III Beil. XXIII 2) ist, wie C. Blümel erkannt hat, ein Acheloos gewesen (Katal. der griech. Skulpt. d. 5. u. 4. Jahrh. 2f.); vgl. auch W. Wrede, l. c. 76; Bieber, RE 14, 2117f.

[3] E. Douglas van Buren, Figurative Terracotta-revetments 6f.; W. Wrede, l. c. 91. Weiteres bei H. Mühlestein, l. c. Abb. 144—146.

[4] Anderes noch bei H. Güntert, Kalypso 114.

[5] Zum Folgenden W. F. Otto, Die Manen 54f.

[6] W. F. Otto, Arch. f. lat. Lexik. 15, 115.

[7] W. F. Otto, l. c. 116; Zeugnisse bei G. Wissowa, RuKdR[2] 240 Anm. 2; Roscher II 2, 2323f.

d. h. als groteske Masken, und das Gleiche kehrt auch Schol. Pers., sat. 6, 56 wieder. Dort heißt es von dem Dichter: *Manium dicit deformem et ignotum hominem eo, quod maniae dicuntur indecori vultus personae, quibus pueri terrentur.* Daß diese Fratzenbilder in dem Verse Varros, sat. Men. fr. 463 B. gemeint sind, wo davon gesprochen wird, daß man den Laren *maniae* (cod. *marinas*) aufhängt, hat W. F. Otto gezeigt.[1] Auch hier also gehen die Bedeutungen „Totengespenst" und „Fratze, Maske" ineinander über.

Ein griechisches Beispiel mag dies ergänzen. Man kennt die Mormolyke oder in verkürzter Namensform die Mormo; sie gehört in den Kreis der Hekate und stellt wohl nur eine Erscheinungsform von ihr dar.[2] Von dem Namen der Mormolyke abgeleitet ist der des *μορμολυκεῖον*. Ein solches war in Athen aufgehängt und wird als *προσωπεῖον ἐπίφοβον* gedeutet (Aristoph. fr. 131 K.; Phrynichos p. 367 Lob.; Etym. Magn. s. v. *μορμολυκεῖον*). Weiter wird Plat., Phaid. 77e die Furcht vor dem Tode mit der vor einem solchen *μορμολυκεῖον* verglichen. Nach Timaios, lex. s. v. handelt es sich dabei um *φοβερὰ τοῖς παισὶ προσωπεῖα;* auch die *maniae* waren ja Masken, *quibus pueri terrentur.* Und wie man *Manius* auf einen Menschen von verunstaltetem Äußeren deuten konnte, wie weiter ganz entsprechend *larva* zum Schimpfwort geworden ist[3], so wird auch *μορμολυκεῖον* in diesem Sinne gebraucht (Philostrat., v. Apoll. 4, 25; Lukian., Philops. 23; Toxaris 24; Zeux. 12). Daneben ist hier bereits der Übergang zur Bezeichnung der Bühnenmaske vorhanden: Aristoph. fr. 31 K. spricht von dem *κωμῳδικὸν μορμολυκεῖον* und Hesych s. v. von den *μορμολυκεῖα* als den *τῶν τραγῳδῶν προσωπεῖα.*[4]

Ein kurzer Hinweis auf die Art der Bedeutungsentwicklung sei hier eingeschaltet. Nicht nur, daß der Name von Totengottheiten sich zu dem der Maske entwickeln, sie bedeuten daneben auch einen Popanz, ein Schreckmittel für Kinder. Auch der Totendämon *persu* muß nicht nur den Namen für die Maske abgegeben haben, sondern sich gleichfalls zu einer komischen Figur verwandelt haben, um in der Atellane seinen Platz zu erhalten.

[1] l. c. 113f. [2] E. Rohde, Psyche 2, 409.

[3] W. F. Otto, Die Manen 55.

[4] Entsprechend heißt es bei Suidas s. v. *γόργια· παρὰ Δωριεῦσι τὰ τῶν ὑποκριτῶν προσωπεῖα, τῶν ἀπὸ τῆς σκηνῆς τραγῳδῶν.*

Denn daran ist kein Zweifel, daß der Schauspieler, der die Tracht des Gottes trug, einmal ihn selbst dargestellt hat: auf der Tomba degli auguri sehen wir den Beginn der Entwicklung. Daß auch sonst Toten- und Unterweltsgottheiten als komische Figuren erscheinen, läßt sich leicht belegen. Einiges hat H. Güntert[1] zusammengestellt: auch bei der Akko[2], der Lamia, der Baubo und anderen Wesen der Unterwelt läßt sich der gleiche Vorgang beobachten.[3] Ein bisher noch nicht besprochenes Beispiel aus dem Lateinischen stellt ein Atellanentitel des Novius dar, der uns Non. p. 154, 18 M. als *Mania* (*minta F*[3]) *medica*, p. 221, 1 mit leichter Verschreibung als *minia medica* überliefert wird. Gemeint sein kann nur: „Die Mania als Arzt"; also trat die Göttin als komische Figur in dem Spiele selbst auf.

Doch kehren wir noch einmal zum Namen der Maske zurück, wo ein Fall noch aussteht. Die Spieler der lakonischen Posse, die *δεικηλίκται*, heißen nach ihren Masken, den *δείκηλα*.[4] Für dieses Wort findet sich auch die Bedeutung *φάσμα* (Hesych) oder *φάντασμα* (Schol. Apoll. Rhod. 4, 1672), sodaß also wieder ein ähnlicher Wandel wie bei *larva* zugrundeliegt. Hier wird man unseren Fall am Ehesten anzuschließen haben. Denn nicht nur, daß die *personati*, die Spieler der Atellane, ebenfalls nach ihrer Maske heißen, auch diese selbst ist wiederum nach einem Wesen der Unterwelt genannt, dem Gott oder Dämon *persu*. Wobei dann sicherlich die Tatsache noch Vorschub geleistet hat, daß eben diese Gottheit bei den Leichenspielen durch einen Maskierten dargestellt wurde.

Es bleibt noch zu erörtern, wie wir den Unterschied des Suffixes bei *persu* und *persona* hier einzuordnen haben. Denn darin scheidet sich unser Fall von *larva*, *mania* und *δείκηλον*, wo die Bezeichnung von Maske und göttlichem Wesen durch kein Suffix differenziert ist.

Gehen wir aus von *ζῷον* „Tier" und *ζῴδιον* „Tierbild".[5] Das Letztere, das Bild also, ist durch das Suffix als das Kleinere bezeichnet. Und daß auch sonst das Abbild als das Kleinere empfunden wurde, zeigt *ἀνδριάς* „Bild eines Mannes" gegenüber *ἀνήρ*; daß das adjektivische *-nt*-Suffix diminuierende Funktion

[1] Kalypso 76 Anm. 1. [2] Crusius, RE 1, 1171 f.

[3] E. Rohde, Psyche 2, 407 f.; 410.

[4] U. v. Wilamowitz, Aristoph. Lysistr. 12; F. Bölte, Rhein. Mus. 78, 141 Anm. 2. [5] F. Bölte, l. c. 141.

besitzt, hat Kretschmer[1] nachgewiesen. Ein weiterer Fall ist osk *diúvila-*, bekannt aus einer Reihe von capuanischen Inschriften (Planta 130f.; Conway 102f.).[2] Das Wort erscheint teils auf stelenartigen Tuffcippen oder -platten eingehauen[3], teils auf gebrannten Ziegeln eingepreßt. Dabei wird der Cippus selbst als *diúvila-* bezeichnet. In einer ganzen Reihe von Fällen sind die Inschriften mit Emblemen versehen, die als eine Art Familienwappen[4] von bestimmten Geschlechtern im Zusammenhange mit dem Totenkult geweiht sind; dementsprechend begegnet eine *diúvila-* etwa als die der Terentier oder des Spurius Calovius und seiner Brüder bezeichnet. Wenn wir uns daran erinnern, daß die Gottheit vielfach durch Stelen oder Säulen dargestellt werden kann, so drängt sich der Gedanke auf, daß mit *diúvila-* ursprünglich ein derartiges „Götterbild" oder genauer ein „Juppiterbild" gemeint gewesen sei. Wiederum wäre dann das Abbild als das Kleinere aufgefaßt worden, wobei dieser Charakter einmal durch das diminuierende Suffix *-lo-* und dann auch durch das Genus ausgedrückt wurde.

Diese Deutung erhält durch die Funde im Heiligtum der Malophoros in Selinunt, die E. Gàbrici[5] veröffentlicht hat, ihre Bestätigung. Dort steht neben der Erdgöttin der Unterweltsgott[6] (Zeus) Melichios oder Milichios, der auch in der oskischen Inschrift Planta 28 (Conway 39) als *iúveis meeílikiieis* (Gen. sing.) wiederkehrt.[7] Wenn also in Selinunt von dem *Μελίχιος τῶν Κλευνδᾶν* oder dem des Lykiskos (*Λυκίσκῳ ἐμὶ Μιλίχιος*) gesprochen wird[8], so haben wir darin das Gegenstück zur *diúvila-* der Terentier usw., wie sie uns in Capua begegnet waren. Auch die Stelenform der Monumente[9] ist beiderseits eine ähnliche — ja es wird uns ausdrücklich gesagt, daß der Zeus Meilichios von Sikyon in Form einer *πυραμίς* verehrt worden sei (Paus. 2, 9, 6). Man wird also unbedenklich die kampanischen **iovilae* als ur-

[1] Glotta 14, 84f.

[2] Zum Folgenden C. D. Buck, Elementarb. d. osk.-umbr. Dial. 142f. und die dort genannte Literatur.

[3] Eine Abbildung bei C. D. Buck, Gramm. of. Osc. u. Umbr., plate I.

[4] Conway, The ital. dial. 1, 104f. [5] Monum. Linc. 32.

[6] l. c. 403f.; vgl. U. v. Wilamowitz, D. Ilias u. Homer 290.

[7] Über den pompeianischen Tempel des Juppiter Milichius vergl. A. Maiuri, Pompeii 34; A. Mau, Pompeii 168f.

[8] l. c. 382f.; F. v. Duhn, Gnomon 5, 532; U. v. Wilamowitz, Hermes 65, 258. [9] l. c., tav. 92, 1—2.

sprüngliche Darstellungen des Juppiter Milichius ansprechen und von dorther ihren Namen ableiten dürfen.

Endlich ein letzter Fall.[1] Wir hatten zuvor die *maniae* erwähnt, die als identisch mit den *larvae*, also den Gespenstern der Unterwelt, bezeichnet werden (S. 61). Den gleichen Namen trugen auch aus Teig geformte Bilder, die in ihrem fratzenhaften Charakter jene Gespenster wiederzugeben schienen. Sie waren also Abbilder der *maniae*. Dann verstehen wir aber, daß Paul. Fest., p. 128 M. dafür auch den Namen *maniolae* anführt; wiederum wird die Nachbildung als das Kleinere bezeichnet.[2]

Hier läßt sich nun *persona* neben *persu* anschließen. Auch *persona* bedeutet, wie wir zu Anfang gesehen haben, das Kleinere; nur daß es sich nicht um den „kleinen" *persu*, sondern um sein Abbild handelt. Die Maske ist also, so dürfen wir schließen, ursprünglich als Abbild des Totengottes gefaßt worden.

Oscilla

1.

Wir sind nunmehr gerüstet, ein vielumstrittenes Problem der römischen Religionsgeschichte — ja, der antiken überhaupt — in Angriff zu nehmen: das Aufhängen und Schaukeln der *oscilla*. Es wird uns dazu verhelfen, eine weitere bedeutsame Verbindung zwischen Maske und und Totenkult aufzuzeigen. Aber auch unsere Behauptung, der italische Liber sei von Anfang an niemand Anderes als Dionysos gewesen, wird von da aus eine neue Stütze erhalten.

Beginnen wir mit einigen monumentalen Zeugnissen. — In Pompeii hat sich in der Casa degli amorini dorati eine Reihe von kleinen Hermen gefunden, die, in ihrem unteren Teile wie Pilaster gebildet, als Bekrönung Reliefdarstellungen von Masken tragen: solche von Satyrn, Silenen und Tritonen, weiter den bärtigen Dionysos.[3] Auch die Flanken der Pilaster sind mit Darstellungen

[1] Ich verdanke den Hinweis auf das von mir übersehene Zeugnis meinem Hörer E. Tabeling.

[2] Auch *μορμολυκειον* neben *Μορμολύκη* und *γόργιον* neben *Γοργώ* wird nicht anders aufznfassen sein; vgl. das unten S. 67 über *προσωπειον* und *στομάτιον* Bemerkte.

[3] Not. d. scav. 1907, 568 f.

bedeckt, unter denen ein Motiv besonders auffällt: ein stilisierter heiliger Baum, von Efeu umrankt, zu beiden Seiten an ihm aufgehängte Masken.[1] Man könnte daran denken, daß die Pilaster, die die Maskenreliefs tragen, an die Stelle des Baumes getreten sind; auf einem der Grimanischen Brunnenreliefs[2] begegnet ein solcher maskentragender Pilaster neben einem Baum mit Altar, der durch den angelehnten Thyrsosstab als dionysische Kultstätte charakterisiert ist. Jedenfalls erscheinen auch sonst in dionysischer Sphäre Masken, die an Bäumen und Sträuchern aufgehängt sind. Ein wichtiges Stück ist die sog. ‚Coupe des Ptolemées' in Paris[3], die wie die Grimanischen Reliefs[4] sicherlich ein Werk der römischen Kunst ist.[5] Hier wechseln die an den Bäumen aufgehängten Masken mit solchen ab, die auf Tischen und Pilastern, ja auf dem Boden aufgestellt sind.[6]

Was hat dieses Aufhängen von dionysischen Masken zu bedeuten? — In den Georgica spricht Vergil davon, daß die italischen Bauern (*Ausonii coloni*) das Fest der Liber mit Liedern und ausgelassener Lustigkeit begehen:

2, 386 *versibus incomptis ludunt risuque soluto,*
oraque corticibus sumunt horrenda cavatis,
et te Bacche vocant per carmina laeta, tibique
oscilla ex alta suspendunt mollia pinu.

Da wird, wie wir glauben, in den letzten Worten der gleiche Brauch geschildert, der uns zuvor auf den Monumenten begegnet war. An Fichten werden *oscilla* aufgehängt, die *mollia* heißen, weil sie sich hin- und herbewegen (*pensilia* Serv.; *mobilia* Serv. Dan.).[7] Daß diese *oscilla* nichts Anderes als Masken sind, ist noch deutlich zu erkennen.

Den ersten Anhalt gibt die Etymologie[8]: Der Zusammenhang mit *os, oris* dürfte unverkennbar sein. Bestätigend treten die Glossen hinzu, die die Übersetzung *στομάτιον* (GL 2, 140, 12), *πρόσωπον* (523, 49) oder *προσωπεῖον* (423, 53) geben. Noch eine

[1] Not. d. scav. 1907, 568 fig. 18; 572 fig. 21; 576 fig. 25.
[2] G. Rodenwaldt, Das griech. Relief, Abb. 122.
[3] A. Furtwängler, Antike Gemmen 3, 156f.; H. B. Walters, The art the Roman pl. LIII. [4] J. Sieveking, Festschrift Arndt 24.
[5] H. B. Walters, l. c. 122.
[6] Anderes noch bei Daremberg-Saglio IV 1, 257f.
[7] Anders F. Marx, Rhein. Mus. 78, 405.
[8] Vgl. A. Walde, Latein. etym. Wörterb.[2] 549.

weitere sprachliche Beobachtung darf man hinzufügen: *Oscillum* erscheint gegenüber *os* mit einem Diminutivsuffix gebildet. Also auch hier wäre die Nachbildung des Gesichtes als das Kleinere bezeichnet; der Fall liegt analog dem, was wir zuvor bei *persona* gegenüber *persu* und den verwandten Fällen beobachtet hatten. Auch *στομάτιον*, *προσωπεῖον* gegenüber *στόμα* und *πρόσωπον* „Antlitz" sind so zu beurteilen; vergl. *παιδίον* „Kindchen" zu *παῖς*, *ὀρνίθιον* „kleiner Vogel" zu *ὄρνις*. Schwierigere Probleme gibt uns die mythographische Überlieferung auf, aber auch sie scheint in gleiche Richtung zu führen.

Servius, Georg. 2, 389 hat die Meinungen der antiken Vergilerklärer zusammengestellt. Er geht aus von der Ikarossage und dem sich daran knüpfenden attischen Brauche der *Αἰώρα*. Nachdem Ikaros und Erigone entrückt waren, suchten die Athener die Leichen überall, sogar in der Luft, indem sie sich durch Schaukeln in die Höhe schwangen. Da aber viele der Schaukelnden stürzten, verfertigten sie *formas ad oris sui similitudinem*, hängten sie auf und schaukelten sie an Stelle der Menschen. Diese Nachbildungen — Masken, dürfen wir sagen — habe man *oscilla* genannt von dem *ora cillere id est movere*. — Sieht man von der verfehlten Etymologie ab, die jedoch den Tatbestand, daß es sich um Masken handelt, voraussetzt, so kommen wir damit auf eben das Ergebnis, das wir erwarten mußten.

Eine zweite Deutung erklärt die *oscilla* für *membra virilia*, die man aus Blumen gefertigt und zwischen Säulen aufgehängt habe. Man wird sich also darunter eine Art Guirlande vorzustellen haben, die in ihrer Form die des Phallos nachahmte. Was dies zu bedeuten hat, wird später noch deutlich werden; jedenfalls wurden diese *oscilla* von Menschen, die mit Masken (*clausis personis*) versehen waren, durch Anstoßen mit dem Kopfe zur Belustigung des Volkes bewegt. Auch hieran knüpft sich eine Etymologie: *oscilla* hießen sie, weil man sie mit dem Gesichte bewegte: *quod ore cillebantur, id est movebantur*. Die Erklärung enthält mancherlei Rätselhaftes; für uns ist wichtig, daß wiederum Masken mit den *oscilla* in Zusammenhang gebracht werden, wenn man auch beide nicht geradezu identifiziert hat.

Eine weitere Erklärung, die Servius anführt, beschäftigt sich nicht mit der Frage, was die *oscilla* gewesen seien, sondern allein mit dem Zweck des Brauches: Er wird in einer Reinigung oder Entsühnung erblickt. Einem Nachtrag begegnen wir

in dem Scholion des Servius Dan.: Er meint, man habe die *oscilla* aufgehängt, weil dem Liber der *pendulus fructus* eigen gewesen sei, deutet aber dann das Wort selbst unabhängig von dieser Bemerkung, indem er an den Brauch, die Köpfe (*capita et ora*) der Opfertiere auf die Spitze von Stangen zu stecken, erinnert.[1] Man hat keinen Grund, diese Erklärung als solche ernst zu nehmen. Was jedoch Beachtung verdient, ist dies, daß man in ihr, wenn auch nicht einer Verbindung mit der Maske, so doch einer solchen von *os* und *oscillum* begegnet.

Als bedeutsames Zeugnis muß auch die Stelle Festus, p. 194 M. herangezogen werden. Hier wird der Brauch des *oscillare* in Zusammenhang mit dem Tod des Latinus gebracht (ebenso Brev. Expos. in Georg. 2, 389), was uns an einem späteren Orte noch beschäftigen wird — und dann nach einer allegorischen Erklärung des Schaukelritus wiederum die Sage von Icarus und Erigone herangezogen. Wichtiger ist die zu Anfang zitierte Meinung des Cornificius, der das Wort davon herleitet, *quod os celare sint soliti personis propter verecundiam, qui eo genere lusus utebantur.* Abermals also begegnet die Verbindung der *oscilla* mit den Masken, sodaß nunmehr unsere Deutung ganz gesichert sein dürfte.

Noch bleibt eine Schwierigkeit. Die Archäologie hat sich daran gewöhnt, den Namen der *oscilla* für eine bestimmte Denkmälergattung zu gebrauchen: Ein- oder doppelseitig dekorierte Marmorscheiben, die sich fast ausschließlich im Westen des Römerreiches, am häufigsten in den Vesuvstädten, gefunden haben.[2] Wir glauben nicht, daß diese Bezeichnung zu Unrecht besteht, sondern mit unseren Ergebnissen sich vereinigen läßt.

Die Darstellungen dieser Denkmäler entstammen vorzugsweise dem dionysischen Kreise[3]; gerade auch Masken spielen eine bevorzugte Rolle. Lippold[4] hat darum bereits angenommen, daß der Ursprung dieser *oscilla* im Dionysoskulte zu suchen sei. Darüber hinaus begegnet man auf unseren monumentalen Zeugnissen gelegentlich einer Verwendung, die mit der der dionysischen Masken (Aufhängen an Bäumen) übereinstimmt.[5] Und wenn wir in Pompeii beobachten können, daß jene *oscilla* zwischen den Säulen der Peristyle schwebend angebracht wurden[6], so

[1] Über einen weiteren, hier übergangenen Erklärungsversuch s. u. S. 84.
[2] G. Lippold, Archäol. Jahrb. 1921, 35. [3] G. Lippold, l. c. 40.
[4] l. c 41. [5] G. Lippold, l. c. 41 Anm. 73. [6] G. Lippold, l. c. 36.

denkt man daran, daß Servius an der zuvor genannten Stelle von ihnen bemerkt: *suspendebantur per intercolumnia.*

Damit dürfte der Brauch der ländlichen Liberalia, den Vergil erwähnt, gedeutet sein. Es handelt sich um ein Aufhängen von Masken und verwandtem Gerät. Daß dieser Brauch sowie die anderen, die in der Schilderung der Georgica erwähnt werden, von dem Dichter als etwas Altes aufgefaßt wurde, scheint die Erwähnung der *versus incompti*[1] sowie die primitive Beschaffenheit der von den Teilnehmern getragenen Masken nahezulegen. Beides erinnert an die früheste Form der attischen Dionysien oder an das Treiben der *φαλλοφόροι* und *ἰθύφαλλοι*, von denen Semos von Delos (bei Athen. 622 B f.) erzählt. Es scheint demnach durchaus möglich, daß sich in dem Feste der italischen Bauern Bestandteile des ältesten Liberkultes erhalten haben.

Ausschlaggebend ist ein anderes Moment. Mit dem Brauche der *oscilla* läßt sich vergleichen, daß in Attika die Maske des Dionysos selbst an einem als Baum hergerichteten Pfahle aufgehängt wurde; erhaltene Masken sowie Vasenbilder geben uns davon Kunde, wie kürzlich Wrede in einem Aufsatz über den „Maskengott" gezeigt hat.[2] Die Übereinstimmung ist eine sehr merkwürdige, vor Allem darin, daß der Gott selbst — oder genauer: sein Bild — es ist, was aufgehängt ist. Denn das Gleiche ist auch bei den *oscilla* der Fall: Es sind dionysische Masken, Bilder des Gottes selbst oder von Gottheiten aus seinem Kreis, und wenn einmal daneben in der literarischen Überlieferung ein aus Blumen gefertigter Phallos erscheint[3], so haben wir ihn als Bild des Gottes bereits früher zur Genüge kennen gelernt.

2.

Der am Baume aufgehängte Dionysos, der *δενδρίτης*[4], gehört in einen größeren Kreis von Gottheiten, die sämtlich als „Erhängte" oder „Aufgehängte" bezeichnet werden.[5] In erster

---

[1] Dazu F. Marx, Rhein. Mus. 78, 405. [2] Athen. Mitt. 53, 83 f.

[3] S. o. S. 67. Auf einem Kesselkrater aus Fasano (Gnathia), den H. Bulle, Festschrift James Loeb 25 (Abb. 11 u. 11 a) publiziert, erscheint eine Silensmaske zwischen herabhängenden Guirlanden. Gehört sie in unseren Zusammenhang?

[4] W. Wrede, l. c. 86.

[5] H. Usener, Götternamen 239 f. (seiner Deutung auf den Mond wird

Linie ist zu nennen die Artemis *Ἀπαγχομένη*, die in dem arkadischen Kondylea, unweit von Kaphyai, verehrt wurde. Nach Pausanias (8, 23, 6f.) hieß sie ursprünglich Kondyleatis und wurde später erst umbenannt. Er erzählt dazu die Legende, spielende Kinder hätten einst ein Seil gefunden, es dem Kultbild der Göttin um den Hals geschlungen und dabei ausgerufen, *ὡς ἀπάγχοιτο ἡ Ἄρτεμις*. Als die Einwohner von Kaphyai die Kinder zur Strafe steinigten, wurden ihre Frauen mit Totgeburten heimgesucht. Das pythische Orakel riet zur Abhilfe, man solle die Kinder begraben und ihnen ein jährliches Opfer bringen, denn sie seien zu Unrecht getötet. Das geschah, zugleich nannte man, gleichfalls auf Weisung der Pythia, die Artemis fortan *Ἀπαγχομένη*.[1]

Wie ist diese Überlieferung zu beurteilen? — Da wir im Folgenden noch mehrfach ähnliche Traditionen heranziehen müssen, wird eine kurze methodische Bemerkung am Platze sein. Wir haben in unserem Falle nebeneinander einen bestimmten Kultbrauch und eine Legende, die die Entstehung dieses Brauches erklären soll. Man pflegt derartigen ätiologischen Legenden zumeist mit Mißtrauen, ja, mit offener Ablehnung gegenüberzutreten. Und soviel ist auch sicher, daß sie zumeist darüber, was die wirkliche, geschichtliche Entstehung der betreffenden Erscheinung gewesen ist, nichts aussagen. Darum sind sie aber für uns nicht wertlos. Denn vermögen sie auch keinen historischen Anhalt zu geben, so geben sie doch eine Aussage darüber, was man an Gedanken und Vorstellungen mit jener Erscheinung verknüpfen, was man als verwandt oder übereinstimmend empfinden konnte; sie geben eine Aussage über die mythische „Gestalt" des fraglichen Brauches. Oder anders ausgedrückt: Sagen uns jene ätiologischen Erzählungen auch nicht, wie ein Ritus oder Kult entstanden sei, so doch, was er bedeutet habe. Prinzipiell kann in diesem Sinn jede ätiologische Erzählung

heute niemand mehr zustimmen); O. Gruppe, Griech. Myth. 735; Preller-Robert, Griech. Mythol. 1, 305 Anm. 2; O. Weinreich, Heilungsw. 154 Anm. 3.

[1] Useners an sich geistreicher Versuch, Kondylea-Kondyleatis mit lyd. *Κανδαύλης* zusammenzubringen (Götternamen 240), scheitert an der verschiedenen Lautgebung, aber auch daran, daß der Hermes *Κανδαύλης* jüngst von E. Sittig (Kuhns Zeitschr. 52, 204f.) ausgezeichnet als der Würfel- und Glücksgott, der den „Hund", d. h. den schlechten Wurf, tötet, erklärt worden ist. Mit einer „Hundswürgerin" Artemis, die der Hekate nahesteht, ist es also wohl nichts. Vergl. auch M. P. Nilsson, Griech. Feste 232 Anm. 5.

als „Quelle“ verwertet werden. Denn überall kann, wenn auch überdeckt von „rationalistischer“ Deutung und sprachlicher Spekulation, eine Vorstellung zugrundeliegen, die von dem gestaltmäßigen Kern, von der mythischen Bedeutung einer Erscheinung und damit von ihrem eigentlichen Wesen Kunde gibt.

In unserem besonderen Falle war es Artemis selbst, die „erhängt“ oder „aufgehängt“ wurde; das entspricht dem, was wir bereits im Dionysoskult beobachtet hatten. Weiter ist mit dem Kult der Göttin ein Toten- oder Heroenopfer an die gesteinigten Kinder verbunden. Dieser Verbindung mit den Toten scheint zu entsprechen, daß Artemis selbst als todbringende Macht erscheint: Sie sendet den gebärenden Frauen das Verderben. Daß diese Züge, die wir damit herausgegriffen haben, nicht bedeutungslos oder gar willkürliche Erfindungen sein können, beweist die Tatsache, daß sie immer dort wiederkehren, wo es sich um „aufgehängte“ Götter handelt.

Bei Clemens Alex., Protr. 2, 38 steht die arkadische *Ἀπαγχομένη* neben der Artemis Kondylitis von Methymna auf Lesbos, aber ohne daß sich etwas Weiteres als die Übereinstimmung mit dem Beinamen Kondyleatis ausmachen ließe. Dagegen gehört sicher hierher die Erzählung von der ephesischen Artemis bei Kallimachos (Eusthat. z. Odyss. p. 1714, 13; 2, 356 Schn.; vgl. auch Bekk., Anecd. 1, 336f.). Die Frau des Ephesos hatte Artemis von der Schwelle gewiesen und wurde darum in eine Hündin verwandelt, ihr dann aber von der mitleidigen Göttin die frühere Gestalt wiedergegeben. Als sie sich aus Scham erhängt, verleiht ihr Artemis den Namen Hekate und damit göttlichen Charakter.[1] Die Erhängte ist demnach mit der Göttin, der Herrin der Seelen identisch; auch die Hundegestalt kann man von den Hunden der Hekate nicht trennen.[2] So läßt sich die Übereinstimmung mit der vorigen Sage nicht mehr übersehen. Wie dort Artemis zunächst von den Kindern „erhängt“ wurde und dann im Kulte selbst als *Ἀπαγχομένη* erscheint, so muß auch hier verstanden werden. Denn in der Frau des Ephesos wird Hekate gleichfalls „erhängt“ und dann als Göttin verehrt. Auch sie also ist eine *Ἀπαγχομένη*.[3]

Analog sind noch zwei andere Fälle zu beurteilen. Zu-

[1] M. P. Nilsson, Griech. Feste 233. [2] M. P. Nilsson, l. c. 233.
[3] H. Usener, Kleine Schriften 4, 30 Anm. 56; Götternamen 240.

nächst die Sage von Aspalis (Anton. Lib. 13 = Mythogr. Gr. 2, 1, p. 87 f.). Sie wird von dem Tyrannen Tartaros geschändet und macht ihrem Leben durch Erhängen ein Ende. Als man sie aus dem Stricke nehmen will, ist sie verschwunden, dafür erscheint neben dem Bilde der Artemis ein neues, das fortan als Ἀσπαλὶς Ἀμειλέτη Ἐκαέργη verehrt wird. Die Aspalis ist also mit der Artemis identisch (oder gehört in ihre unmittelbare Nähe), so daß auch hier die Göttin als eine ἀπαγχομένη erscheint.[1] Ebenso begegnet die Beziehung zur Unterwelt und zu den Toten: Die Gestorbene oder Entrückte erhält das Opfer eines aufgehängten Ziegenbockes, der für die chthonische Sphäre auch sonst bezeichnend ist; ebenso wird man in dem Namen des Tartaros eine solche Beziehung nicht verkennen.[2]

Weiter gehört hierher die Helena δενδρῖτις auf Rhodos. Pausanias (3, 19, 10) erzählt, Polyxo habe an der auf der Insel Gelandeten den Tod des Tlepolemos rächen wollen. Die von ihr gesandten Dienerinnen, als Erinyen verkleidet, ergriffen Helena im Bade und hängten sie an einem Baume auf. In Polyxo wird man wohl mit Recht eine durchsichtige Verkleidung der Hadeskönigin, die über die Erinyen gebietet, erkannt haben[3]; der Name mutet an wie das Femininum zu dem bekannten Beinamen des Hades (πολύξενος). Die δενδρῖτις aber gehört zum Dionysos-δενδρίτης, auch sie ist demnach als „Aufgehängte" verehrt worden.

Gehen wir nach Rom, so begegnet da eine ähnliche Vorstellung. Im Larenkult, an den Compitalia, werden Bälle (*pilae*) und Puppen aus Wolle aufgehängt, *quod lares . . . animae putabantur esse hominum redactae in numerum deorum* (Paul. Fest., p. 121 M.; vgl. p. 239 M.). Daß diese Puppen mit den *maniae* zusammengehören, die das Mädchen bei Varro, sat. Men. fr. 436 B. den Laren aufhängt, ist anerkannt.[4] Diese *maniae* waren, wie wir gesehen haben, fratzenhafte Masken und ursprünglich eine Bezeichnung von gespenstischen, mit den *larvae* identischen Totengottheiten; auch von der Unterweltsgöttin Mania, der Mutter der Laren, sind sie nicht zu trennen.[5] Also bedeuteten jene Puppen, die *maniae*, Bilder dieser Gottheiten; die Götter selbst

[1] H. Usener, Kl. Schriften 4, 194; Götternamen 240.
[2] M. P. Nilsson, Griech. Feste 236.
[3] E. Maaß, Aratea 368.
[4] W. F. Otto, Arch. f. lat. Lexikogr. 15, 114 f.
[5] W. F. Otto, l. c. 116 und oben S. 61 f.

sind es demnach auch hier wieder, die man aufhängte. In der Tat spricht Macrobius 1, 7, 35 in dem gleichen Zusammenhang von *effigies Maniae suspensae*. Es liegt wohl am nächsten, *Maniae* als Genetiv, nicht als Dativ zu fassen, und damit hätten wir eine Bestätigung unserer Auffassung gefunden.[1]

Ein besonderes Moment bedarf noch der Untersuchung. Paulus Fest. an der zweiten der oben genannten Stellen bemerkt, daß *tot pilae, quot capita servorum, tot effigies, quot essent liberi*, aufgehängt wurden, *ut (Lares) vivis parcerent et essent his pilis et simulacris contenti.* (Ähnlich Macrob., l. c.). Was ist darunter zu verstehen? — Daß es sich nicht um die Ablösung eines menschlichen Opfers handeln kann, hat Wissowa[2] treffend hervorgehoben; es ist auch um so weniger wahrscheinlich, als ja die Puppen nicht Darstellungen von Menschen, sondern der Mania selbst waren. Aber an einen anderen Zug fühlt man sich unwillkürlich erinnert. Den Bewohnern von Kaphyai hatte das Orakel geboten, die Artemis Kondyleatis fortan als *Ἀπαγχομένη* zu verehren, damit sie ihr Wüten gegen die Frucht im Mutterleibe einstelle. Wieder ist es so, daß das Aufhängen der Göttin zur Folge hat, *ut vivis parcat.*

Dem Bewohner von Kaphyai wird vom Orakel nicht nur eine neue Form der Artemisverehrung geboten, sondern auch jährliches Totenopfer an die gesteinigten Kinder. Sie hatten in frühestem Alter und auf gewaltsame Art den Tod erlitten, oder anders ausgedrückt: Sie waren als *ἄωροι* und *βιαιοθάνατοι* dahingegangen. Daß um deretwillen die Bewohner von Kaphyai das Sterben der Frauen heimgesucht hat, stimmt zu dem, was wir auch sonst hören. Unter den Seelen, die nächtlich umherschweifen und den Lebenden mit Gefahren drohen, sind eben die der *ἄωροι* und *βιαιοθάνατοι* gefürchtet.[3] In Kaphyai ging das Verderben freilich nicht von den *ψυχαί* der gemordeten Kinder aus — wenigstens nicht unmittelbar —, sondern Artemis hatte sich gleichsam zu ihrem Anwalt gemacht. Aber daß Artemis auch sonst mit den gewaltsam Getöteten in Beziehung steht, zeigt Plutarchs Bemerkung über Artemis Aristobule (Them. 22).[4] Sie wurde im attischen Gau Melite verehrt und bei ihrem Heiligtum

[1] Eine eingehendere Behandlung wird von anderer Seite erfolgen.
[2] RukdR[2] 167 Anm. 6; RML II 2, 1874.
[3] Rohde, Psyche 2, 411 f. Reinach, Wide, ARW 9, 312 ff.; 12, 224 ff.
[4] GGiaR 146 Anm. 3.

τὰ σώματα τῶν θανατουμένων οἱ δήμιοι προβάλλουσι καὶ τὰ ἱμάτια καὶ τοὺς βρόχους τῶν ἀπαγχομένων καὶ καθαιρεθέντων ἐκφέρουσιν.

Von da aus verstehen wir auch, warum Aspalis, die gleichfalls vor ihrer Zeit und auf gewaltsame Weise, diesmal als *αὐτοθάνατος*, ums Leben gekommen ist, der Artemis zur Seite trat. Daß die neue Gottheit gleichfalls ein verderbenbringendes Wesen war, spricht die Bezeichnung als *Ἀμειλέτη* aus. Dann wird es sich nicht länger verkennen lassen, daß, wenn man sie sich als *ἀπαγχομένη* dachte und dementsprechend durch das Opfer eines aufgehängten Bockes verehrte, man dies aus dem gleichen Grunde tat wie bei Artemis selbst: Es galt, das hier drohende Verderben abzuwehren.

Daß auch die Helena *δενδρῖτις* und die Frau des Ephesos in den gleichen Zusammenhang gehören, ist damit bereits ausgesprochen; Todesart und Form der Verehrung stimmen mit den vorigen Fällen überein. Bei der Frau des Ephesos tritt zudem wiederum die Artemis hervor; daß die Erhängte selbst in Hekate verwandelt wird, bestätigt unsere Deutung.

Wir sahen, daß die Laren nach der Behauptung des Paulus Fest. *animae hominum redactae in numerum deorum* waren. Wie weit damit das Wesen dieser Gottheiten getroffen ist, bleibe hier ungefragt. Genug, man setzte sie zur Unterwelt und den Toten in Beziehung und damit hängt zusammen, daß man von ihnen für das Heil der Lebenden fürchtete. Bedenkt man weiter, daß sie gerade mit den Wegen verbunden sind, so wird man sie mit Recht dem nächtlichen, an den Kreuzwegen lokalisierten Schwarm der Hekate verglichen haben.[1] Damit gelangen wir wieder in die Nähe dieser Göttin. In gleiche Richtung werden wir auch von Seiten der Artemis her verwiesen.

Denn wie sie und Hekate sich auch sonst weitgehend berühren, so tun sie es in unserem besonderen Fall. Hekate ist nicht nur Führerin der nächtlichen Seelen überhaupt, sie ist es vorzugsweise für die Seelen der *βιαιοθάνατοι*.[2] Wir verstehen damit bereits, warum es gerade Hekate war, in die die Frau des Ephesos verwandelt wurde. Der Beiname *Ἐκαέργη*, den Aspalis trägt, weist ebenso sehr in den Kreis der Hekate wie in den der Artemis.[3] Hören wir nun weiter von einem dämonischen

[1] W. F. Otto, Arch. f. latein. Lexikogr. 15, 117 f.
[2] E. Rohde, Psyche 2, 412 f. [3] Jessen, RE 7, 2663.

Wesen, das der Hekate nahestand und vielleicht eine besondere Erscheinungsform von ihr war, der Gello, sie selbst sei als *παρθένος* (demnach als *ἄωρος*) gestorben und zu einem *φάντασμα* geworden, das die Kinder tötete und *τοὺς τῶν ἀώρων θανάτους* bewirkte (Zenob. 3, 3; Hesych s. v. *Γελλώ*)[1] — so wird es deutlich sein, was in dem von uns soeben genannten Falle die Verehrung der Hekate als *ἀπαγχομένη* bedeutet hat.

Es wird nunmehr feststehen, daß das Aufhängen der Götter oder ihrer Bilder immer dort begegnet, wo es gilt, ein drohendes Unheil abzuwenden.[2] Noch eine weitere Erzählung läßt sich auf Grund dieser Beobachtung anschließen.

In Delphi gab es ein ennaëterisches Fest mit Namen *χαρίλα*. Plutarch, der uns davon berichtet, erzählt dazu folgende Geschichte (Quaest. Graec. 12). Während einer großen Hungersnot in Delphi bat unter vielen anderen auch ein Mädchen namens Charila an der Tür des Königs um Getreide. Dieser aber schlug sie mit seinem Schuh ins Gesicht, und aus Scham erhängte sich das Mädchen. Da die Hungersnot darauf noch stärker wurde, befragte man das Orakel: Es befahl, den Tod der Charila zu sühnen. Das geschah derart, daß alle neun Jahre durch den König eine Getreideverteilung vorgenommen wurde und dabei eine Puppe, die jenen Namen trug, von ihm einen Schlag erhielt. Der Führer der Thyaden trug sie darauf an den Ort, wo das Mädchen sich erhängt hatte, umwand ihr den Hals mit einem Binsenseil und vergrub sie im Boden.

Die Übereinstimmung mit dem Bisherigen wird man kaum übersehen. Sicherlich war die Charila in erster Linie ein Ernte- oder Vegetationsfest[3], aber wie viele derartige

[1] E. Rohde, l. c. 2, 412.

[2] M. P. Nilsson (Griech. Fest. 234) hatte auch die Stelle Od. 3, 273f. hierher stellen wollen. Aigisthos opfert den Göttern und hängt ihnen Bilder und andere Weihgaben auf, nachdem er Klytaimestra und mit ihr die Herrschaft gewonnen hat. Indessen wird bei Homer keineswegs gesagt, daß dieses Aufhängen geschah, um das von Agamemnon drohende Verderben abzuwenden. Aigisthos tut es vielmehr *ἐκτελέσας μέγα ἔργον, ὃ οὔ ποτε ἔλπετο θυμῷ* — also weil ihm gelang, was er niemals zu hoffen gewagt hatte. Vergl. U. v. Wilamowitz, Odysseus' Heimkehr 121.

[3] Die übliche Erklärung, daß man hier eine abgelaufene Periode abschloß und zu Grabe trug (H. Usener, Kl. Schr. 4, 117; W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte 2, 298; Preller-Robert, Griech. Mythol. 1, 287 Anm. 2), läßt den Zug des Sich-Erhängens und die Erwähnung der Hungersnot gänzlich außer Acht. Vergl. auch M. P. Nilsson, Griech. Feste 466f.

Feste[1] war es mit einem Sühnebrauch verbunden. Dafür spricht bereits die Neunzahl, die wir so oft mit dem Totenkult verbunden finden[2]; dafür spricht auch die Legende selbst. Denn Charila ist wiederum eine ἄωρος und zudem auf gewaltsame Weise als αὐτοθάνατος gestorben; auch bei ihr finden wir die kultische Verehrung unter der Form des Aufhängens. Sehr bemerkenswert ist die Übereinstimmung mit der Erzählung von den milesischen Jungfrauen, die uns Plutarch (mul. virt. p. 249 B und Gellius 15, 10) erhalten hat. Hier wird eine unter den Mädchen der Stadt ausgebrochene Selbstmordepidemie dadurch bekämpft, daß die Leichen der Erhängten bei dem Begräbnis unbekleidet und mit einer Schlinge um den Hals (Gellius) über den Markt getragen wurden. Man könnte daran denken, daß es sich dabei um eine ähnliche Vorstellung wie bei der delphischen Charila handelte, wenn nicht Plutarch ausdrücklich betonte, daß man durch jene Maßregel auf das Schamgefühl der Mädchen habe einwirken und dadurch dem weiteren Umsichgreifen der Seuche habe steuern wollen. So muß der Wert dieses Zeugnisses fraglich bleiben; aber daß Plutarchs Deutung vielleicht erst sekundär hinzugetreten sein könnte und das Ursprüngliche verdrängt hat, darf man immerhin vermuten.

3.

Kehren wir nach diesem Exkurs zu dem Feste der ländlichen Liberalia zurück, so dürfte auf Grund des bisherigen Ergebnisses ein erstes Urteil möglich sein. Wenn bei diesem Feste *oscilla*, d. h. Bilder des Gottes in Gestalt einer Maske aufgehängt wurden, so muß man auch dabei an die Abwehr eines Verderbens gedacht haben. Welcher Art es war, läßt sich bereits auf Grund unserer früheren Ergebnisse vermuten. Auch hier müssen es Tote gewesen sein — αὐτοθάνατοι, βιαιοθάνατοι und ἄωροι, um unsere Bezeichnungen beizubehalten — die nächtlicherweile umherschweifen und Verderben bringen. Dieser Zusammenhang mit den Seelen der Verstorbenen wird durch die Stellung der Liberalia im Kalender bestätigt. Denn ihnen geht ein Fest voraus, dessen Verbindung mit dem Totenkult wir im Folgenden noch zu beweisen hoffen: der Tag der Anna Perenna am 15. März.

[1] W. F. Otto, Philol. 64, 196.

[2] H. Diels, Sibyllin. Blätt. 39f. u. o. S. 7.

Gehört er aber den Verstorbenen, so liegt es nahe, daß auch das andere Fest, eben unsere Liberalia, ähnlichen Charakter getragen hat. Oder anders ausgedrückt: Der hier verehrte Liber-Dionysos ist der Totengott, der Herr der schwärmenden Seelen, gewesen.

Verfolgen wir den eingeschlagenen Weg weiter. Wenn unser bisheriges Ergebnis zutrifft, dann hätten die ländlichen Liberalia, wie sie Vergil schildert, am Ehesten den attischen Anthesterien, dem Feste der Seelen, entsprochen; mit dem Beginn des Frühlings, dem Steigen der Säfte und Wachsen der Vegetation, beginnen sie ihre unterirdischen Wohnsitze zu verlassen und zu schwärmen. Entsprechend fällt die attische Verehrung der aufgehängten Dionysosmaske, die wir zuvor den *oscilla* zur Seite gestellt hatten, auf das Choenfest, den zweiten Tag der Anthesterien.[1] Aber noch eine zweite Beziehung drängt sich auf. Die verschiedenen Scholien zur Vergilstelle Georg. 2, 385 f. verweisen zur Deutung des römischen Brauches auf die attische *Αἰώρα*. Auch sie gehört mit den Anthesterien eng zusammen. Zwar fällt sie nicht, wie man gemeint hat[2], auf den Tag der Choen, wohl aber muß sie ihm zeitlich nahe gelegen haben: Ein Bruchstück aus den *Αἴτια* des Kallimachos (Ox. Pap. XI 1362) reiht den Pithoigien und Choen die *ἐπέτειος ἀγιστύς* der Erigone, d. h. die *Αἰώρα* an.[3] Wichtiger noch ist, was uns die Erigonesage[4] selbst an die Hand gibt.

Als die attischen Bauern, so heißt es da, von Ikaros die Gabe des Weines empfangen haben, halten sie sich für vergiftet und töten ihren Wohltäter. Seine Tochter Erigone oder Aletis sucht das Grab des Vaters, und als sie es auf dem Hymettos gefunden hat, erhängt sie sich dort an einem Baume. Darauf versetzt sie Zeus oder Dionysos zusammen mit ihrem Vater unter die Sterne, die Athener aber trifft die Strafe, daß sich ihre Töchter in gleicher Weise wie Erigone erhängen. Das Orakel verheißt Abhilfe, wenn man den Leichnam findet und die Tat sühnt. Da jedoch die Auffindung nicht gelingt, wird die Feier der Aiora gestiftet, bei der allerlei Bildwerke, darunter auch Masken, in der Luft geschaukelt werden.

---

[1] W. Wrede, l. c. 81 f. [2] A. Körte, Rhein. Mus. 71, 578.

[3] L. Malten, Hermes 53, 152; R. Pfeiffer, Kallimachosstud. 102 f.; M. P. Nilsson, Eranos 15, 191 f. — E. Maaß, Philol. 77, 3 und L. Deubner, Festschr. P. Clemen 113 f. denken an die Chytren; dagegen R. Pfeiffer, l. c. 103 Anm. 3. [4] Die Zeugnisse vollständig bei E. Maaß, Anal. Erathost. 60 f.

Man hat gemeint, das Schaukeln der Masken bedeute eine Vorstellung, „die von dem griechischen Brauch fernzuhalten" sei und „auf Kontamination mit römischen Sitten" beruhe.[1] Aber daß das Schaukeln der *oscilla* von der Verehrung des Dionysos in der Maske nicht zu trennen ist, haben wir gesehen, und so wird es auch hier geraten sein, die Zeugnisse nicht ohne Weiteres zu verwerfen. Um so mehr, als im benachbarten Böotien die Gräber eine ganze Reihe von archaischen Dionysosmasken aus Terrakotta geliefert haben.[2] Ihr Fundort zeigt, daß sie (wie wir das erwarten müssen) in die Sphäre des Totenkultes gehören. Und wenn sie „Löcher zum Aufhängen wie so viele Protomen", haben, demnach als „Weihgeschenke an den Maskengott" gedacht wurden[3], so waren sie regelrechte *oscilla*, ähnlich denen, die uns in Italien begegnet waren.

Bestätigung erbringen einige andere Funde. J. Boehlau[4] hat archaische Silensmasken aus der Nekropole von Samos veröffentlicht; auch sie waren mit Löchern an den Seiten versehen, also zum Aufhängen oder zur Befestigung an einem Pfahl ähnlich den attischen Stücken bestimmt. Ein anderes Exemplar aus Olbia hat C. Weickert[5] bekannt gemacht, der dabei an ähnliche südrussische und an die samischen Stücke erinnert hat[6]; auch hier ist ein Grab als Fundort anzunehmen.

Gehen wir mehr ins Einzelne. — Nach Serv. Georg. 2, 389 wurden nach dem Tod des Ikaros und der Erigone die athenischen Jungfrauen von einer Epidemie betroffen, wonach sie sich im Wahnsinn erhängten. Zur Abhilfe riet das Orakel, die Leichen der beiden zu suchen. Als es nicht gelingen will, sie auf der Erde zu finden, hängen die Athener *ad ostendendam suam devotionem* Stricke an Bäume und schwingen sich an ihnen durch Schaukeln in die Lüfte empor, *ut quasi et per aërem illorum cadavera quaerere viderentur*. Da zu viele herabfallen, beschränkt man sich darauf, Masken herzustellen und sie statt der Menschen zu schaukeln.

Wir sehen also: Das Schaukeln der Menschen und ebenso das der Masken galt als ein Sühneritus für den Tod des Ikaros und der Erigone. Daß die athenischen Jungfrauen selbst sich

[1] L. Deubner, Festschr. P. Clemen 115; vorsichtiger M. P. Nilsson, Eranos 15, 189. [2] W. Wrede, l. c. 90f. [3] W. Wrede, l. c. 90.
[4] Aus ionischen u. italischen Nekropolen 157f.; Taf. XIII 1. 6.
[5] Festschrift James Loeb 103f. [6] C. Weickert, l. c. 110.

geschaukelt haben, wird uns durch die Vasen deutlich; L. Deubner, der die Zeugnisse zuletzt behandelt hat, ist dabei bereits auf Grund anderer Erwägungen zu dem Ergebnis gekommen, daß es sich um einen chthonisch-kathartischen Brauch handeln müsse.[1] Daß das Gleiche für die *oscilla* als wahrscheinlich anzunehmen ist, haben wir bereits gesehen. Bedenklich macht freilich die Tatsache, daß das Schaukeln der Masken ein Ersatz für die geschaukelten Menschen sein soll. Denn hat dieser Brauch in historischer Zeit noch fortbestanden, so kann von einem solchen Ersatz keine Rede sein.

Sehen wir genauer zu, so behauptet Servius allerdings einen Ersatz der Menschen durch die Masken, aber seine Ansicht wird von den anderen Autoren keineswegs geteilt. Die sog. Brevis expositio bemerkt zu Georg. 2, 389, die Seile, an denen man sich geschaukelt habe, hätten *oscilla* geheißen.[2] Das ist natürlich ein Unding, es zeigt aber, daß man sich seiner Sache nicht ganz sicher war. Weiter berichtet Hygin., Astron. 2, 4: *uti tabella interposita funibus se iactarent, ut qui pendens vento movetur, quod sacrificium solemne instituerunt.* Er kennt also nur das Schaukeln der Menschen, während Probus, Georg. 2, 389 bemerkt, dem Ikaros und der Erigona sei *plane ut numinibus* ein *sacrificium* eingerichtet worden, *quo oscilla imitarentur suspendia Atticarum virginum;* von den geschaukelten Menschen dagegen erwähnt er nichts.

Danach scheint es, als handele es sich um zwei gesonderte Bräuche, die man auf das gleiche mythische *αἴτιον* zurückführte. Dann wäre ursprünglich kein Ersatz des einen durch den anderen eingetreten. In der Tat müssen wir dies von vornherein erwarten. Denn nicht nur, daß das Schaukeln der Menschen in historischer Zeit noch fortgedauert hat und somit keineswegs durch den anderen Brauch abgelöst wurde — auch die *oscilla* stellen ja nicht Menschen (wie wir nach Servius' Erklärung annehmen müßten), sondern den Gott selbst dar.

Damit scheint uns jeder Einwand dagegen beseitigt, daß man bei der Aiora anläßlich des Todes von Ikaros und Erigone dionysische Masken aufgehängt hat. Auf der anderen Seite läßt sich noch ein Zeugnis erbringen, das positiv für unsere Auffassung spricht.

[1] Festschr. P. Clemen 115f.; vgl. M. P. Nilsson, Eranos 15, 189f.

[2] Ähnlich Schol. in Germanic. Arat. p. 67, 6f. Breys. *ex quo factum est, ut soli oscillo iactarentur homines.* Auch hier ist *oscillum* = *laqueus.*

Nach Pausanias 2, 2, 6 gab es in Korinth ξόανα des Dionysos Lysios und Bakcheios, die mit Gold überzogen waren — τὰ δὲ πρόσωπα ἁλοιφῇ σφίσιν ἐρυθρᾷ κεκόσμηνται. Die Gesichter waren also besonders hervorgehoben und zu diesem Zwecke mit Rot gefärbt, wie wir das auch sonst hören[1], z. B. von dem Gesichte des Dionysos Ἀκρατοφόρος in Phigalia (Paus. 8, 39, 6). Aber auch die zuvor genannten böotischen *oscilla* zeigen rote Bemalung für das Gesicht des Gottes[2], und ihnen lassen sich darin nicht nur die ξόανα von Korinth, sondern mehr noch der Gott von Phigalia vergleichen. Denn auch er war eine Art Maske: Nach Pausanias war von seinem Kultbild überhaupt nur das Gesicht zu sehen.

Es gehört hierher noch ein anderer Zug. In Eratosthenes' Erigone war von dem Ursprunge des dionysischen Spieles der besondere Zug berichtet, daß die Bauern bei diesem Anlaß ihr Gesicht mit Weinhefe (τρύξ) beschmiert und so ihre Lieder gesungen, ihre Tänze ausgeführt hatten.[3] Vielleicht dürfen wir annehmen, daß es sich auch bei dieser Hefe um eine rote Färbung gehandelt hat. Dann hätten sich die dionysischen Spieler so hergerichtet, wie es dem Gotte zukam. Man kann damit die Rolle des dionysischen Kostüms im späteren Drama[4] vergleichen: Hier wie dort traten die Akteure ursprünglich selbst als Διόνυσοι auf.

Auch Vergils 6. Ecloge darf man heranziehen, wo Aigle dem Silen nach seinem Erwachen (*iam videnti* 21), bevor er in dionysischer Begeisterung seinen Gesang anstimmt,

sanguineis frontem moris et tempora pingit.

Mit Recht erinnert Servius hier an den Brauch, wonach sich der Triumphator das Gesicht mit Mennig bemalte, um auch in diesem Punkte als das Ebenbild des kapitolinischen Juppiter zu erscheinen. Ist der Vergleich richtig, so wäre auch der vergilische Silen durch die Färbung seines Gesichtes zum Ebenbild des Dionysos geworden. Zumindest ist er des Gottes voll, als er sich nunmehr zu dem gewaltigen, den ganzen Kosmos umfassenden Gesange erhebt. Dann läßt sich aber bei der roten

---

[1] W. Wrede, l. c. 89 Anm. 1; W. Nestle, Philol. 50, 500.

[2] W. Wrede, l. c. 90; vgl. auch M. Mayer, Athen. Mitt. 17, 448 Anm. 1.

[3] E. Maaß, Anal. Erathost. 114f.; U. v. Wilamowitz, Einltg. i. d. att. Tragödie 62f.

[4] M. Bieber, Archaeol. Jahrb. 32, 15f.

Bemalung der Gedanke an die rote Maske des Gottes wohl nicht mehr ablehnen.

Nun kommt diese Farbe gerade im Totenkult sehr häufig vor[1], und damit würden wir von vornherein wieder auf einen Zusammenhang mit dem Seelenglauben verwiesen. Ein zweites Moment bestätigt diese Vermutung. Wir erwähnten zuvor, daß von dem Gott von Phigalia nur das Gesicht zu sehen war; Pausanias fügt noch hinzu, die restliche Gestalt sei durch Efeu und Lorbeer verdeckt worden. Auf eine verwandte Darstellung hatte bereits M. Mayer[2] verwiesen; auch an den Maskengott Dionysos darf erinnert werden. Denn bei ihm ist die Säule oder der Pfahl, an dem er aufgehängt wird, mit Zweigen besteckt und von Efeu umwunden.[3] Wenn dieser Maskengott gerade am Choenfest in Erscheinung tritt, so weist dies, wie wir sahen, auf Dionysos als Herrn der Seelen. Dazu stimmt die Bedeutung der roten Farbe, wie wir sie für die dionysischen Masken vermutet haben, aufs Beste.

Werden wir demnach wiederum auf die chthonische Sphäre verwiesen, so kann es kein Zufall sein, daß die beiden korinthischen *ξόανα* mit den rotgefärbten, maskenartigen Gesichtern zu dem Tode des Pentheus in Beziehung gesetzt sind. Nach Pausanias hatte die Pythia befohlen, den Baum, an dem er getötet worden war, *ἴσα τῷ θεῷ σέβειν;* daher verfertigte man aus dem Holze jene Bilder des Dionysos. Damit haben wir das Gegenstück zur Erigonesage: Auch hier hatte jemand an einem Baume den Tod gefunden und wiederum führt dies zur Verehrung des Gottes in der Maske oder doch in einer Form, die an sie erinnert.

Damit sind wir bei der Frage angelangt, was die Erigonesage für die Bedeutung der *oscilla* ausgibt. Soviel wird zunächst deutlich sein, daß das Aufhängen der Masken mit dem Bild des Gottes auch hier geschieht, um ein Verderben abzuwenden. Darüber hinaus läßt sich die Übereinstimmung mit unseren zuvor besprochenen Fällen noch sehr viel deutlicher herstellen. Auch Erigone ist eine *ἄωρος* wie Aspalis, die Frau des Ephesos, und Charila, und wenn wir soeben die Pentheussage herangezogen haben, so ist sie mit dem gewaltsamen Tode des Ikaros

[1] E. Wunderlich, Die rote Farbe 47 f.
[2] l. c. 267 f.; 448 f. [3] W. Wrede, l. c. 83.

zu vergleichen. Wenn also das Fest der Aiora den Seelen gegolten hat, so waren es vorzugsweise die βιαιοθάνατοι und αὐτοθάνατοι — die Seelen derer, die keine Ruhe finden können und den Lebenden nächtliches Verderben bereiten. Zugleich erhalten wir hier eine Bestätigung, wenn wir an früherer Stelle an ihre Zugehörigkeit zum Schwarm der Hekate erinnert haben. In Begleitung der Erigone erscheint ihre Hündin, die nach dem Tode ihrer Herrin gleichfalls unter die Sterne entrückt wird: Sie läßt sich von der Hundegestalt der Frau des Ephesos nicht trennen. Und dem entspricht aufs Beste, daß der Name der Hündin, Maira, auch mit Artemis verbunden erscheint. Od. λ, 326 und bei Pherekydes im Schol. z. St. ist sie die Tochter des Proitos und der Anteia: sie wird von Artemis getötet, nachdem sie Zeus den Lokros geboren hatte. Daneben heißt es, daß sie als παρθένος starb; sie wäre dann gleichfalls eine ἄωρος gewesen.

Der Tod des Ikaros und der Erigone ruft unter den attischen Jungfrauen einen *furor*, eine μανία hervor, auf Grund deren sich diese gleich der Erigone erhängen. Hierin erkennen wir den Zug wieder, daß es die umherschweifenden Seelen der αὐτόχειρες und βιαιοθάνατοι sind, die den Menschen Verderben bringen. Die unter den attischen Mädchen ausgebrochene Epidemie wird schließlich dadurch beseitigt, daß man *oscilla* aufhängt. Das entspricht wiederum den „aufgehängten" Gottheiten, die wir zuvor besprochen hatten. Daß in unserem Falle das Aufhängen dem Ikaros und der Erigone *plane ut numinibus* geschah, bemerkt Probus Georg. 2, 389 ausdrücklich. Auch hier bewirkt dieses Aufhängen dann ein Aufhören des Verderbens.[1] Freilich besteht in einem Punkte eine Schwierigkeit: Die *oscilla* sind nicht Bilder des Ikaros und der Erigone, sondern zunächst des Dionysos selbst. Aber daß beide in seine nächste Umgebung gehören, ist unverkennbar. Auch läßt sich daran erinnern, daß

[1] Ähnlich ist der Zug, daß nach der Ermordung des Ikaros die Täter πρὸς ὁρμὴν μίξεως getrieben werden. Auch da erlischt die Epidemie erst, als man auf Befehl des Orakels tönerne Phallen (πήλινα αἰδοῖα) aufstellt. Vergl. E. Rohde, Kl. Schriften 2, 367 f. und die dort angeführten Textstellen. Daß nicht nur die *oscilla*, sondern auch der Phallos das Bild des Dionysos ist, haben wir früher gesehen; auch an die Deutung der *oscilla* als aus Blumen gefertigter Phallen darf erinnert werden (s. o. S. 67 u. 69). Eine weitere hierher gehörige Erzählung bei O. Weinreich, Heilungsw. 152 f.

unter den erhaltenen Darstellungen solcher *oscilla* nicht nur Dionysos, sondern sein ganzer Schwarm — Satyrn, Silene, Maenaden — begegnet. Daß ein Toter, der unter dem Schwarm der dionysischen Seelen erscheint, selbst zu einem Ebenbilde des Gottes oder seiner mythischen Gefährten wird, dürfen wir nach allem, was wir von der dionysischen Ekstase wissen, erwarten.

Wir können also sagen, daß die *oscilla* in der Tat, wie wir dies bereits früher vermutet hatten, auf den Kult des Dionysos als Herrn der schwärmenden Seelen, als Gott der Toten weisen. Sie sind sein Bild oder das der dämonischen Wesen, die zu seinem Gefolge gehören. Und da der gleiche Brauch bei den ländlichen Liberalia begegnet, so erweist sich auch von dieser Seite her der italische Liber als mit Dionysos identisch.[1]

Aber noch schärfer läßt sich die Richtigkeit unserer Darlegungen erweisen. — Wenn uns in der bisherigen Untersuchung vorzugsweise die Selbstmörder oder die gewaltsam Getöteten als umherschwärmende („umgehende") Seelen im Gefolge des Dionysos oder der Hekate begegnet waren, so findet das durch ein ausdrückliches Zeugnis die denkbar beste Bestätigung. Varro bei Servius Dan., Aen. 12, 603 bemerkt: *suspendiosis, quibus iusta fieri ius non sit, suspensis oscillis veluti per imitationem mortis parentari.* Da haben wir unmittelbar ausgesprochen, was sich als Ergebnis unserer Untersuchung herausgestellt hatte; daß den Selbstmördern auch sonst ein regelrechtes *funus* verweigert werden konnte, ist bekannt.[2]

Zum Schluß gilt es noch, einem Mißverständnis vorzubeugen. Man könnte auf Grund der Varrostelle annehmen, daß das Aufhängen von *oscilla* in Italien zum mindesten nur bei den *suspendiosi* geschehen sei. Eine solche Deutung würde über das Ziel hinausschießen. Entscheidend ist zunächst die Beziehung

[1] Das Ergebnis des früheren Abschnittes erhält seine Bestätigung nicht nur in diesem einen Punkte. Sondern wenn bei Servius Dan., Georg. 2, 389 der Name der *oscilla* davon abgeleitet wird, *quia hunc lusum Osci dicuntur frequenter exercuisse et rem per Italiam sparsisse* — so braucht die Erwähnung der Osker keineswegs allein auf Rechnung einer willkürlichen Etymologie zu gehen. Vielmehr hatte es sich uns zuvor als wahrscheinlich ergeben, daß der griechische Gott, dem jener Ritus galt, durch Vermittlung gerade des oskischen Stammes nach Rom und Latium gekommen ist.

[2] E. Rohde, Psyche 1, 217 Anm. 5.

auf Dionysos und sein Heer. Darüber hinaus wird man die varronische Nachricht vielmehr so zu verstehen haben, daß unter den möglichen Formen der Totenehrung nur die *oscillatio* den Selbstmördern zugestanden wurde. Sie konnte also auch in anderen Fällen eintreten, nur hat der Umstand, daß sie bei den *suspendiosi* die einzig erlaubte Art des Kultes war, dazu geführt, daß man sie vorzugsweise mit ihnen verknüpfte.

Daß die Bedeutung der *oscilla* daneben eine weitere sein, konnte, zeigt zunächst eine Darstellung aus Neapel (1. Jahrh. n. Chr.). Da begegnen uns auf den Fresken eines neugefundenen Grabes Guirlanden und allerlei heiliges Gerät, darüber, hoch oben an der Grabwand angebracht, eine aufgehängte dionysische Maske.[1] Also ein *oscillum*, wie wir nach allem annehmen müssen — hier zum Totenkult überhaupt, nicht etwa zu den *suspendiosi* im Besonderen in Beziehung gesetzt. Das Gleiche bezeugt aber auch Servius Georg. 2, 389. Nachdem er eine Anzahl Erklärungen für den Ritus der *oscillatio* gegeben hat, führt er fort: *prudentioribus tamen aliud placet, qui dicunt, sacra Liberi patris ad purgationem animae pertinere.* Entsprechend erklärt er auch jenes Aufhängen als einen καθαρμός, einen chthonischen Sühnritus also, der sich nicht auf eine besondere Klasse der ψυχαί, sondern auf diese generell bezieht. Freilich die Deutung als *purgatio per aerem* brauchen wir darum nicht von ihm zu übernehmen, sondern für das Schaukeln der Masken bietet sich eine andere Möglichkeit dar. Aber dazu müssen wir noch auf einen weiteren Punkt des Näheren eingehen.

4.

Erigone erhängt sich an dem Baum, der auf Ikaros' Grabe steht. Dementsprechend werden die *oscilla* an Bäumen aufgehängt, und ebenso wird der Maskengott Dionysos, der δενδρίτης, an einem Pfeiler hängend dargestellt, der als Baum herausgeputzt ist. Weiter darf man nicht übersehen, daß Pentheus auf oder an einem Baume getötet und daß das Holz dieses Baumes für das ξόανον des Gottes verwandt wurde, dessen Ähnlichkeit mit den *oscilla* wir zuvor hervorgehoben hatten. Und schließlich wird auch die Helena an einem Baume auf-

[1] Monum. Linc. 31, 376f.; vgl. fig. 8 S. 389/90 und fig. 14 S. 399/400; Arch. Anz. 1928, 178 Abb. 35.

geknüpft, und daß ihr an einer Platane ein Kult dargebracht wurde, läßt Theokrit die spartanischen Mädchen in seinem Hochzeitsliede sagen (18, 43f.).[1] Freilich bleibt es fraglich, ob dieser Zug in unseren Zusammenhang gehört; man wird sich besser mit dem bezeugten Kult der Helena δενδρῖτις in Rhodos begnügen.

Fast in allen Fällen wurde bisher von einem Baumkultus gesprochen. Bei Ikaros z. B. hat man an einen Baumheros gedacht, dessen Kult Dionysos übernommen habe[2], bei Dionysos, dessen Maske an dem Baume hängend verehrt wurde, von einer „Erscheinungsart des im Pflanzenwuchs wirkenden Gottes" gesprochen[3]; auch hinsichtlich der Helena ist das Gleiche gesagt worden.[4] Für uns erwächst aus dem bisherigen Gedankengang die Aufgabe, diesen „Baumkultus" seinem Wesen nach noch etwas genauer zu fassen und auch hier die Beziehungen zur chthonischen Sphäre aufzuzeigen.

Als ein wichtiges Moment erscheint uns die Tatsache, daß Bäume von altersher an den Gräbern angepflanzt worden sind. Die griechischen Beispiele hat zuletzt Rohde[5] zusammengestellt; auf ein römisches werden wir im nächsten Abschnitt, bei der Behandlung des Juppiter Indiges von Lanuvium, noch zu sprechen kommen. Man denkt sofort an den Baum auf Ikaros' Grabe, an dem auch Erigone den Tod gefunden hat. — Des Weiteren aber muß hervorgehoben werden, daß die Bäume den Totenseelen als Wohnung dienen. Der Zusammenhang mit dem vorigen Moment ist evident: Das Pflanzen der Bäume an den Gräbern, ihr Charakter als Sitz und Aufenthaltsort der ψυχαί erklären sich gegenseitig. Die (zumeist römischen) litterarischen Zeugnisse hat Rohde[6] auch hierfür gesammelt — hinzuweisen wäre nur noch auf eine berühmte vergilische Stelle. Aen. 6, 282f. heißt es in der Beschreibung des Vorhofes der Unterwelt:

---

[1] G. Kaibel, Hermes 27, 255f.

[2] W. Wrede, l. c. 93f. [3] W. Wrede, l. c. 86.

[4] Bötticher, Baumkultus der Hellenen 50; W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte 2, 22; M. P. Nilsson, Griech. Feste 426.

[5] Psyche 1, 24 Anm. 2; 230; L. Weniger, Altgriech. Baumkultus 7.

[6] l. c. 230 Anm. 4; ein Analogen aus primitiver Religion bei L. Lévy-Brühl, Die Seele der Primitiven 301.

In medio ramos annosaque bracchia pandit
ulmus opaca ingens, quam sedem somnia volgo
vana tenere ferunt, foliisque sub omnibus haerent.

Norden, der in seinem Kommentar[1] einiges Vergleichbare anführt, meint, daß „die Träume als Seelenwesen in Vogelgestalt gedacht" waren. Von einer solchen Gestalt sagt Vergil freilich nichts, und wir haben um so weniger Grund, jene Vorstellung bei ihm hineinzudeuten, als auch in den sonstigen Zeugnissen, wo von einem Wohnen der Seelen in Hainen und auf Bäumen gesprochen wird, nichts von einer Vogelnatur verlautet. Wohl aber ist die Heranziehung der Seelen als Vergleichsmoment wichtig, denn einen Zusammenhang beider Erscheinungen wird man kaum ablehnen können.

A. Dieterich[2] hat in einigen kurzen, aber von starker Anschauung getragenen Bemerkungen das Problem gestreift. Auch auf die Verbindung des Baumes mit dem Orakelwesen, insbesondere mit der Incubation, ist bereits verwiesen worden.[3] Wir können auf diese Fragen hier nicht weiter eingehen, sie würden über den Rahmen unserer Abhandlung weit hinausführen. Nur noch ein achäologisches Zeugnis sei hier angeführt, schon darum, weil es unser ältestes ist. Auf der Tomba dell'Orco in Tarquiini sehen wir in der Unterwelt die Gestalten des Agamemnon und Teiresias; zwischen ihnen steht ein Baum oder baumartiges Gewächs, in dessen Geäst sich kleine menschliche Gestalten schaukeln.[4] Man hat in ihnen die Seelen der Toten (*εἴδωλα*) bereits erkannt.[5] Auch hier hausen sie auf einem Baume, und da dieser Baum nicht auf der Oberwelt, sondern in Hades steht, so läßt sich die Analogie zu dem vergilischen Baum der Träume nicht verkennen. Wir glauben hier geradezu auf eine Identität beider Vorstellungen zu stoßen: Ob Seele oder Traum, scheint keinen Unterschied auszumachen; beide haben ihren Wohnsitz auf einem Baume in der Unterwelt.

Damit scheint das berühmte Bild, das zu den ältesten *ζητήματα* der Vergilliteratur gehört und bisher ohne Analogon dastand, seinen Ursprung in der etruskischen Unterweltsvorstellung

---

[1] 2. Aufl., S. 216 f. [2] Mutter Erde 60.
[3] L. Weniger, Altgriech. Baumkultus 13 f.
[4] F. Weege, Etrusk. Malerei Taf. 64.
[5] J. de Wit, Archäol. Jahrb. 1929, 74.

zu finden. Wie weit dieses Ergebnis darüber hinaus von prinzipieller Bedeutung ist, bleibt schwer zu beantworten. Norden [1] hatte einst irgendeine Beziehung der vergilischen Darstellung zu den etruskischen Unterweltsvorstellungen in Abrede gestellt. Seine Anschauung ist auch durch unser Ergebnis nicht erschüttert. Schon von vornherein muß man bei dem Fresko der Tomba dell'Orco, auf dem man den griechischen Unterweltsvorstellungen überall begegnet [2], erwarten, daß es sich wie sonst so auch in unserem Falle um etwas Griechisches handelt. Bestätigt wird dies dadurch, daß die Darstellung des Baumes mit den Seelen nicht nur die Lösung der besonderen vergilischen Frage, sondern auch die des allgemeinen Problemes ermöglicht, das uns hier beschäftigt. Wenn wir zuvor die Frage aufwarfen, was das Aufhängen der *oscilla* an Bäumen zu bedeuten habe, so drängt sich jetzt eine Antwort von selbst auf. Die Masken, so sahen wir, waren die Bilder des Dionysos, des Herrn der Seelen, und seines Gefolges. Daß man sie dort aufhängte, wo man sich die Seelen wohnen dachte, ist eine Deutung, die einer weiteren Begründung wohl kaum mehr bedarf.

Aber noch einen Schritt weiter müssen wir gehen. Wir sahen, daß die an den Bäumen aufgehängten *oscilla* in Verbindung mit gewissen Schaukelriten gebracht wurden; auch von *iactatio* der *oscilla* selbst wird gesprochen. Bei Vergil heißen sie *mollia*, weil sie hin- und herbewegt werden, diesmal nicht von menschlicher Hand, sondern von dem Winde; Servius, wie zuvor erwähnt, spricht darum von einer *purgatio per aerem*. Es könnte naheliegen, in diesem Schaukeln im Winde bekannte Vorstellungen des Seelenglaubens wiederzuerkennen, etwa das Einherstürmen der Seelen im Winde und Ähnliches. Durch das Fresko der Tomba dell'Orco jedoch sind solche Deutungen abgeschnitten. Wir bemerkten bereits, daß dort die Seelen sich im Geäste des Baumes schaukeln; sie sitzen rittlings auf den Zweigen oder schwingen sich an ihnen hin und her. Wie auch immer diese Betätigung zu deuten sein mag, soviel ist deutlich: Das Schaukeln der *oscilla* entspricht dem Schaukeln der Seelen selbst; beide erweisen sich auch hier wieder als identisch. Ob auch das

[1] Aeneis Buch VI² S. 216.

[2] F. Messerschmidt, Studi e materiali di storia delle religioni 5, 28f.

Schaukeln der Mädchen an den Aiora in diesen Zusammenhang gehört, braucht hier nicht gefragt zu werden.[1]

5.

Eine wichtige Frage ist noch ungeklärt. Auf Grund unseres bisherigen Gedankenganges könnte es so scheinen, als seien nur darum die Masken im Totenkult aufgehängt worden, weil Dionysos selbst auf diese Weise dargestellt wurde. Wir müssen also die Frage aufwerfen, ob die Verbindung der Maske mit eben diesem Gotte oder ihre Verbindung mit den göttlichen oder dämonischen Mächten des Hades überhaupt das Ursprüngliche ist.

Hier wird die Tatsache von Bedeutung, daß die Aiora nicht nur mit dem Mythos von Ikaros und Erigone verbunden war. Wir hören von einem Liede, das bei dem Feste gesungen wurde und *Ἀλῆτις* hieß; nach einigen war dies der ältere Name des Festes selbst.[2] Auch dieses Lied bezog man auf Erigone, aber nicht nur auf die Tochter des Ikaros, sondern daneben auf die gleichnamige des Tyrrheners Maleos oder Maleotes, schließlich auch auf die ebenfalls gleichnamige Tochter des Aigisthos und der Klytaimestra. Das Etymol. Magn. s. v. *ἀλῆτις* (vgl. auch Hesych. s. v. *Αἰώρα*), das uns diese Nachricht erhalten hat, knüpft das Lied des Weiteren auch an Medea an, *ὅτι μετὰ τὸν φόνον τῶν παίδων πρὸς Αἰγέα κατέφυγεν ἀλητεύσασα*, oder an Persephone, *διότι τοὺς πυρροὺς ἀλοῦντες πέμματα προσέφερον αὐτῇ*. Da ist zunächst deutlich, daß wir wieder auf die gleiche Sphäre wie zuvor stoßen: auf die Herrin der Toten und auf Medea. Denn die alte Göttin von Argos[3], die erst Euripides zur Mörderin ihrer Kinder gemacht hat, paßt ganz in den Vorstellungskreis,

[1] Nur darauf sei hingewiesen, daß Polygnot auf seinem Unterweltsbilde in der Lesche der Knidier zu Delphi die erhängte Phaidra auf einer Schaukel darstellte. Pausanias, der dies erzählt (10, 29, 3), bemerkt dazu: *παρεῖχε δὲ τὸ σχῆμα καίπερ ἐς τὸ εὐπρεπέστερον πεποιημένον συμβάλλεσθαι τὰ ἐς τῆς Φαίδρας τὴν τελευτήν*. Aber gleichwohl scheint mir der Gedanke nicht unmöglich, daß hier der gleiche Zusammenhang zwischen Erhängen und Schaukelritus vorliegen könnte, der uns in der Erigonesage begegnet war. Oder sollte überhaupt die sich schaukelnde Phaidra ursprünglich eine aufgehängte Göttin nach Art der Aspalis und der Helena *δενδρῖτις* gewesen sein?

[2] M. P. Nilsson, Eranos 15, 190.

[3] Zuletzt C. Robert, Heldensage 2, 185f.; U. v. Wilamowitz, Griech. Tragöd. 3, 171f.

der uns bisher beschäftigt hat. Ohne hier ausführlicher auf sie eingehen zu können, seien doch einige Züge hervorgehoben.

Ihre Kinder waren von den Korinthern in dem Heiligtum der Hera Akraia getötet worden. Zur Strafe kommt eine Pest, und auf Befehl des delphischen Orakels wird das Vergehen durch das Fest der *Ἀκραία* und einen Totenkult gesühnt, in dem sieben Knaben und sieben Mädchen aus vornehmem Geschlecht den Gemordeten die Opfer darbringen müssen (Parmeniskos im Schol. Eurip. Med. 264). Das erinnert an die Artemis *Ἀπαγχομένη* und die von den Einwohnern von Kaphyai gesteinigten Kinder. Pausanias' Version (2, 3, 6 f.) knüpft das Band dadurch noch enger, daß die Kinder der Medeia den gleichen Tod durch Steinigung finden und die Seuche die Nachkommenschaft der Korinther getroffen haben soll. Überdies erwähnt er ein *Δεῖμα*, das zur Sühne aufgestellt wurde *γυναικὸς ἐς τὸ φοβερώτερον εἰκὼν πεποιημένη*. Daß dieses Schreckbild aufgehängt wurde, ist freilich nicht gesagt. Aber vielleicht wird man in ihm eine Maske vermuten dürfen: Sie wäre ein vollkommenes Analogon zu den *oscilla*. Worin sich diese Tradition jedoch von unserem früheren Ergebnis scheidet, ist die Tatsache, daß wir zwar wieder auf die Welt der Toten gestoßen sind, aber nicht auf Dionysos.

Das findet von anderer Seite her seine Bestätigung. Hesych s. v. *Αἰώρα* sagt, daß nicht nur das Lied *Ἀλῆτις*, sondern das Fest der *Αἰώρα* überhaupt der Tyrrhenerin Erigone oder der Tochter des Aigisthos gegolten habe. In dem ersten Falle scheint uns die zugehörige Sage nicht mehr recht faßbar.[1] Merkwürdig ist jedoch, daß hier eine Beziehung zu Italien besteht, die um des römischen Brauches willen nicht unerwähnt bleiben darf: Der Tyrrhener Maleos oder Maleotes soll einmal in Regisvilla bei Caere gewohnt haben (Strab. 5 p. 225). Deutlicher ist die Tochter des Aigisthos und der Klytaimestra. Sie ist das rechte Gegenbild zur anderen Erigone, denn sie soll nach Orestes' Freispruch durch das attische Gericht sich erhängt haben. Auch sie also ist eine *ἄωρος* und *βιαιοθάνατος*; zugleich wird man in ihrer Todesart den Hinweis auf das Aufhängen der *oscilla* ebensowenig verkennen dürfen wie bei der Tochter des Ikaros. Nur daß auch hier wieder jeder Hinweis auf Dionysos und seinen Kreis fehlt.

[1] Vgl. O. Crusius, Philol. 48, 206 f.; M. P. Nilsson, l. c. 193.

Es muß also deutlich sein, daß das Aufhängen von Masken nicht etwas spezifisch Dionysisches war, sondern auch andere mythische Vorstellungen sich daran knüpfen konnten. Immer wiederkehrend ist freilich die Verbindung mit den Gottheiten und Wesen der Unterwelt. Dann müssen wir aber schließen, daß Maske und Totengott ursprünglich miteinander verbunden gewesen sind, und daß erst dadurch, daß Dionysos auch Herr der Seelen war, ihm jenes Attribut zukam. Und dieser Schluß läßt sich von einer weiteren Seite her bestätigen, wenn wir uns noch einmal den besonderen italischen Verhältnissen zuwenden.

Denn nicht nur im Kulte des Liber begegnen wir hier den *oscilla*. Probus zu Verg. Georg. 2, 385 f. spricht von dem *ritus oscillorum frequens in Italia* und erwähnt neben den Liberalia die *feriae sementivae*; wir begnügen uns hier mit diesem Hinweis und sparen die Besprechung dieses Zeugnisses für einen späteren Abschnitt auf.[1] Weiter kennt Festus p. 194 M. den gleichen Brauch am Feste des Juppiter Latiaris und bringt ihn mit dem Ende des Latinus zusammen, *qui proelio, quod ei fuit adversus Mezentium Caeritum regem, nusquam apparuerit iudicatusque sit Juppiter Latiaris* (vgl. Cic., Schol. Bobb. p. 256 Or.). Der Zusammenhang dieses Ritus mit dem der Aiora ist schon im Altertum empfunden wurden, ja, er wurde nicht nur mit ähnlichen Gründen wie der attische bei Servius, Georg. 2, 389 motiviert, sondern Festus bezeichnet den italischen Brauch geradezu als eine Nachahmung des griechischen. Darüber hinaus ist längst anerkannt[2], daß Latinus' Entrückung und Verehrung als Juppiter Latiaris ein Analogon zu der des Aeneas und seiner Verehrung als Juppiter Indiges bedeutet. Entrückung und der Hinweis auf den chthonischen Juppiter[3] führen uns wiederum in die Sphäre des Totenkultes.

Der Ritus der *oscillatio*, das wird nunmehr deutlich sein, ist etwas, was zum Totenkulte überhaupt, nicht nur zum Totengotte Dionysos gehört[4]. Im Grunde mußten wir dieses

---

[1] Auch auf das Vorkommen der *oscilla* im Kulte des Dispater kann hier nicht eingegangen werden; wir verweiseu auf eine Untersuchung über das Argeeropfer, die in einem der nächsten Hefte des Philologus erscheinen wird.

[2] G. Wissowa, RuKdR[2] 124 Anm. 4. [3] S. u. S. 98 f.

[4] Brev. expos. ad Georg. 2, 389 wird gar der italische Brauch der *oscillatio* überhaupt von dem Tode des Latinus hergeleitet.

Ergebnis erwarten. Denn nur dann erklärt sich unsere frühere Beobachtung [1], daß der Name der Maske so oft von dem der Totengottheiten abgeleitet wird. Hatten wir doch gesehen, daß nicht nur *persona* aus dem Namen des Unterweltsgottes *φersu* weitergebildet ist, sondern daß auch *mania*, *larva*, *δείκηλον* usw. ursprünglich die Bezeichnung von gespenstischen, der Unterwelt und dem Bereiche der Toten nahestehenden Wesen waren.

Anna Perenna

Unseren Ausgangspunkt nehmen wir bei einem immer noch zu wenig beachteten Denkmal der altitalischen Religion, bei der oskischen Bronzetafel von Agnone (Planta 200: Conway 175). Ihre Interpretation im Einzelnen wird uns in einem späteren Abschnitt noch beschäftigen — hier sei nur soviel vorweggenommen, daß uns in ihr eine Reihe von Gottheiten genannt wird, die entweder eng mit der Ceres zusammengehören oder geradezu eine Indigitation von ihr darstellen. Von besonderer Wichtigkeit ist überdies die Feststellung, daß in dem Kult von Agnone bereits griechische Elemente eingedrungen sind [2], sodaß die Gleichsetzung der italischen Ceres (wenn sie denn eine ursprünglich italische Göttin war [3]) mit der Demeter, die in Rom in das Jahr 496 fällt, hier gleichfalls vollzogen zu sein scheint.

An sechster Stelle erscheint auf der Tafel eine Gottheit, der unter dem Namen *Ammaí kerríiaí* (Dat. Sing.) je eine Statue und ein Altar im Stein der Ceres errichtet ist. Mit *Ammaí* hat man bereits früher die Hesychnotiz verglichen: *Ἀμμάς· ἡ τροφὸς Ἀρτέμιδος καὶ ἡ μήτηρ καὶ ἡ Ῥέα καὶ ἡ Δημήτηρ.*[4] Deutlich ist in unserem Falle die Demeter gemeint, und zwar als die „Amme" oder „Mutter". Sie tritt hier als eine Indigitation der Ceres auf, wie das auch der Zusatz *kerríia-* beweist. Daß unmittelbar nach ihr die Nymphen genannt werden (*díumpais kerríiaís*), die Spenderinnen des irdischen Nasses für die Frucht der Felder, ist nur in der Ordnung: Es entspricht dem in der

[1] S. o. S. 61 f.

[2] K. Latte, Arch. f. Religionswiss. 24, 249.

[3] S. u. S. 108 f.

[4] Bücheler, Umbrica 80; Lexic. Ital. IV. Anderes noch bei Lobeck, Aglaophamus 822 g. Neuestens P. Kretschmer, Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch. 57, 252.

griechischen Religion auftretenden Nebeneinander der Nymphen und der Demeter.[1]

Hier sind die beiden Göttinnen anzuschließen, die am Ende der Aufzählung als *pernai kerriiai* und *ammai kerriiai* (Dat. Sing.) erscheinen. Die „Mutter" oder „Amme" wird also nochmals aufgeführt, wohl deshalb, weil sie mit der *perna-* in einem engeren Zusammenhang steht. Dann wird man aber die Ähnlichkeit beider Namen mit dem der römischen Anna Perenna kaum übersehen können. Auch sonst ist es so, daß derartige Lallnamen wie *Amma* und *Anna* nebeneinander erscheinen, etwa im Etruskischen, wo sich **Anna-* (s. u.) und **Amma-* (in den Gentilizien *Ammaeus*, *Ammaus*, *Amatius* und ihren Varianten[2]) oder im Kleinasiatischen, wo sich *Ἄμα Ἄμμη Ἀμμία*[3] und *Ἄννα Ἄννι Ἄννιον*[4] entsprechen. Darüber hinaus hat nicht nur unser *amma-*, *Ἀμμάς* die Bedeutung von *τροφός* oder *μήτηρ*, sondern auch von *Anna* hat man mit Recht vermutet[5], daß sie die „Amme" (also wohl auch die „Mutter") bedeutet habe. Bedenkt man weiter, daß auf römischem Gebiete die Namensform Anna Perenna keineswegs die Einzige ist, sondern uns daneben durch Varro, sat. Menipp. 506 Büch. *Anna ac Peranna* überliefert ist, daß also auch hier eine Doppelheit von Gottheiten nebeneinander existierte, so wird man die Folgerung kaum abweisen können, daß der Doppelname aus zwei ursprünglich getrennten zusammengewachsen ist.[6] Somit scheint eine vollkommene Identität zwischen den oskischen Gottheiten **Amma* und **Perna* sowie den römischen Anna und Perenna oder Peranna zu bestehen.

Nach Wissowas Behandlung hat sich W. F. Otto[7] erneut mit der Anna Perenna beschäftigt. Was insbesondere ihren Namen angeht[8], so verwarf er die übliche Deutung als Jahresgöttin (vgl. Macrob., sat. 1, 12, 6: *ut annare perennareque commode liceat*) und wies demgegenüber darauf hin, daß es sich um einen

[1] Preller-Robert, Griech. Mythol. 1, 721; 767.

[2] W. Schulze, ZGLEN 345.

[3] P. Kretschmer, Einltg i. d. Gesch. d. gr. Spr. 339f.; Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch. 57, 251f.; Kleinasiat. Forsch. 1, 316.

[4] P. Kretschmer, Einltg. 344.

[5] P. Kretschmer, l. c. 356 Anm. 3; W. F. Otto im Thesaurus 2, 108 Z. 13f.

[6] Ähnlich liegt der Fall z. B. bei Aius Locutius (W. F. Otto, Rhein. Mus. 64, 459) und Mutunus Tutunus (GGiaR 62f.).

[7] Wien. Stud. 40, 325f. [8] Vergl. auch B. Nogara, Not. scav. 1924, 152.

nach menschlicher Art gebildeten Namen handele. Denn wie der erste Bestandteil, *Anna*, zu dem etruskischen Gentiliz *Annius* und seinem Derivaten[1] gehöre, so sei auch der zweite von gleicher Art. Es handele sich um das Gentiliz *Perennius*, *Perna*, etrusk. *perna*, das auch in dem modernen Ortsnamen *Perignano* wiederkehrt.[2]

Es wird deutlich sein, daß die Deutung des zweiten Namens durch unsere Inschrift die denkbar vollständigste Bestätigung erhält. Denn hier begegnet er in eben der etruskischen Form *perna-*, die ganz unabhängig von der samnitischen Göttin angesetzt worden war.[3] Die Beziehung auf *perennare* und die bei Varro erhaltene Form *Peranna*, die in ihrer Lautierung diese Beziehung voraussetzt, muß demnach eine Umformung sein, die sich erst auf römischem Boden, wenngleich auch möglicherweise in verhältnismäßig alter Zeit, vollzogen hat. Aber auch der erste Teil des Namens fügt sich durchaus in den Rahmen dieser Erklärung ein. Es ist sicherlich kein Zufall, daß im Etruskischen zwar weder **Amma* noch **Anna*, wohl aber von ihnen abgeleitete Gentilizien begegnen. Wenn also die beiden Gottesnamen die Etyma gebildet haben, nach denen sich eine Reihe von Familien genannt haben[4], so müssen die Göttinnen selbst von den Etruskern verehrt, müssen sie etruskischer Herkunft gewesen sein.

Darüber hinaus belehrt uns unser Denkmal, daß die Anna Perenna nichts Anderes als eine Indigitation der Ceres selbst darstellt. Nach der Seite ihres Kultes hin wird dies weiter unten noch zu verfolgen sein — hier nur soviel, daß unsere Behauptung nicht nur durch das bei beiden Namen erscheinende Attribut *kerríia-*, sondern auch durch die Tatsache bestätigt wird, daß uns *amma-* allein bereits zuvor als eine solche Indigitation deutlich geworden ist. Aber noch eine weitere Folgerung ergibt sich schon hier. Die **Amma Perna* sowie die **Amma* können sich als selbständige Gottheiten erst dann abgespalten haben, als die Ceres bereits mit der Demeter identisch war. Denn erst damit hat die Bezeichnung als **Amma* Eingang finden können.

---

[1] W. Schulze, ZGLEN 345 f. [2] W. Schulze, ZGLEN 88.

[3] An eine „vorn befindliche" Göttin, die eine Geburtsgöttin gewesen sein soll (Höfer bei Roscher III 2, 1980), vermag ich nicht zu glauben.

[4] So schon vermutet von W. Schulze, ZGLEN 478.

Dieses letzte Ergebnis steht in Widerspruch zu jener Anschauung, die in der Anna Perenna eine der ältesten Stufe der römischen Religion angehörige Gottheit erblickt.[1] Prüfen wir indessen die Argumente genauer nach, so zeigt es sich, daß wir nicht den geringsten Grund zu einer solchen Anschauung besitzen. Denn wenn in den Fasti Vaticani und Farnesiani sowie in dem Kalender von Antium die Notierung des Festes der Anna Perenna am 15. März in den jüngeren Zusätzen, nicht innerhalb des ältesten Bestandes gegeben wird, so könnte es natürlich so sein, daß man wegen des Zusammenfallens mit den Iden diesen Tag nicht besonders notiert und erst die spätere Zeit ihn hinzugefügt hat. Aber zu dieser Annahme brauchen wir uns erst dann zu verstehen, wenn von anderer Seite her eine tatsächliche Zugehörigkeit der Anna Perenna zu ältestem Götterkreise erwiesen ist. Nachdem jedoch der lateinische Charakter ihres Namen, wie wir hoffen, nicht mehr in Frage kommt, besteht kein weiterer Grund mehr, der uns zu einer solchen Behauptung verpflichten könnte.

Auf der anderen Seite spricht für unsere Auffassung nicht nur die etruskische Namensform der Göttin, sondern auch ihre alte Verbindung mit dem Flusse Numicus.[2] Denn hier sind wir in der unmittelbaren Nachbarschaft von Ardea und damit auch der *Ῥούτουλοι οἱ Τυρρηνοί* (Appian., bas. 1, 2), die Rom den etruskischen Kult der Juturna und der Dioskuren geliefert haben.[3] So kommen wir darauf, daß es die Etrusker waren, die die Anna Perenna den Römern auf der einen, den Samniten auf der anderen Seite übermittelt haben. Daß zum mindesten die Ceres, mit der **Amma* und **Perna* in Verbindung gesetzt sind, den Etruskern seit alter Zeit bekannt war, zeigen Caesius Bassius b. Arnob. 3, 40; Serv. Dan. in Verg., Aen. 2, 325. Bei der Anna Perenna wird man wegen ihres Erscheinens in Agnone am Ehesten an die campanischen Etrusker denken.

Eine Bestätigung dieser Auffassung läßt sich von anderer Seite her erbringen. Denn nicht nur Anna Perenna, sondern noch eine zweite Epiklese der Demeter, die Damia, ist durch die campanischen Etrusker gleichzeitig den Oskern und den Römern zugekommen, bei welchen sie mit der einheimischen Bona Dea gleichgesetzt worden ist.

[1] G. Wissowa, RuKdR[2] 241; Gesammelte Abh. 167f.
[2] W. F. Otto, Wiener Studien 34, 324. [3] GGiaR 28f.

Man hat bisher einhellig angenommen, daß diese Göttin, da sie bezeugtermaßen in Tarent verehrt wurde [1], von dorther auf direktem Wege nach Rom gekommen sei. Und zwar dachte man dabei an den Zeitpunkt der Eroberung Tarents, an das Jahr 272.[2] Aber bereits die Urheber dieser Kombination haben darauf hingewiesen, daß der Name, den die Priesterin der Göttin trägt (*damiatrix*: Paul. Fest., p. 68 M.), eigentlich auf eine ältere Zeit hinweise.[3] Des Weiteren ist dabei übersehen, daß wir in Italien noch an einem zweiten Punkt einen alten Kult der Göttin feststellen können: Wir meinen die sogen. „Muttergottheit" von Capua, die man vielfach, zuletzt noch H. Koch [4], mit der Damia identifiziert hat.

Anhaltspunkte dafür, wie die Göttin zu benennen sei, geben uns einige Inschriften, die innerhalb ihres Bezirkes in Capua gefunden worden sind und in denen eine an die Damia erinnernde Namensform wiederkehrt:

1. Planta 147; Conway 103: *damu*[... bez. *damuse*[..., auf den Seiten einer Terrakottafigur eingeritzt. Es läßt sich nicht erkennen, ob darin der Name der Gottheit selbst zu erblicken sei oder das davon abgeleitete Wort, welches uns in der folgenden Inschrift vollständiger erhalten ist.

2. Planta 135; Conway 117: *damsennias*. Hiermit hat schon Bücheler [5] außer dem Namen der Damia selbst auch die zuvor erwähnte *damiatrix*, die römische Priesterin der Damia, verglichen. Fraglich bleibt nur auf oskischer Seite die Stammbildung, denn, wie die zuvor angeführte Inschrift zeigt, muß hier ein Stamm **damos-* zu Grunde liegen. Sodaß also für unser *damsennia-* ein **damosinia-* als Grundform anzusetzen wäre, woraus mit Verdoppelung des Nasals vor *-i-* und Synkope des *-o-* die überlieferte Form entstanden sein könnte.

Es ist klar, daß diese Bezeichnung der Priesterin nicht ohne Weiteres von dem Namen der Damia abgeleitet werden kann. Man hat darum die Beziehung auf die Göttin als noch nicht gesichert erklärt [6] — wie wir glauben, mit Unrecht. Denn

---

[1] G. Gianelli, Culti e miti della Magna Grecia 25; 28f.
[2] G. Wissowa, RuKdR[2] 216f.; H. Diels, Sibyllinische Bl. 44f.
[3] H. Diels, l. c. 45 Anm.; vgl. G. Wissowa, RuKdR[2] 216 unten.
[4] Röm. Mitt. 22, 361f.; Campan. Dachterrak. 1. 18.
[5] Rhein. Mus. 33, 71f. = Kl. Schr. 2, 306f.; Rhein. Mus. 43, 562f.
[6] H. Peter b. Roscher 1, 944; G. Wissowa, RuKdR[2] 216 Anm. 7.

Damia braucht ja nicht die einzige Namensform gewesen zu sein. Bedenken wir, daß uns eine *Δημήτηρ Κρισαία ἐπίδαμος* inschriftlich (IG 7, 3213) bekannt ist, daß auch in Rom die Ceres-Demeter mit der Plebs verbunden war[1], daß der Name der Demeter[2] als *Δημομήτηρ* aufgefaßt werden konnte (Etym. Magn. 265, 54; Etym. Gud. 140, 141), so liegt die Annahme nicht allzufern, daß in *Δαμία* der Stamm von *δᾶμος*, *δῆμος* stecke. Dann konnte aber diese *Δαμία* ebensogut **Δαμοσία* heißen (vergl. Paul. Fest., p. 68 M.: *damium sacrificium . . . dictum a contrarietate, quod minime esset δαμόσιον, id est publicum*) und in der Tat begegnet uns in einer jüngeren (1. Jahrh. n. Chr.) spartanischen Inschrift die Form *Δαμοία* (IG V 1, 363), die wohl nur über **Δαμοhία* aus **Δαμοσία* entstanden sein kann.[3] Von da aus läßt sich dann osk. **damosinia-/damsennia-* ohne Schwierigkeit verstehen: Es bezeichnet „die zur **Δαμοσία* Gehörige", d. h. die Priesterin jener **Δαμοσία*, die daneben auch *Δαμία* heißt.

Wir glauben, daß damit die Identität der capuanischen Muttergottheit mit der Damia gesichert erscheinen wird.[4] Die in dem capuanischen Bezirk gefundenen Weihgeschenke sowie die Darstellungen der Göttin selbst bestätigen unser Ergebnis: Sie zeigen sie mit einem oder zwei Kindern auf dem Arme, demnach als eine Geburtsgottheit, was die Damia sicherlich gewesen ist. Daneben kommen Terracottavotive von allerhand Gliedmaßen vor, was zugleich auf eine Art Heilgottheit hinweist[5]: Das erinnert an die Bona Dea und die mit ihrem Tempe verbundene Apotheke, von der uns einmal Kunde gegeben wird (Macrob. 1, 12, 25 f.).[6]

Wann ist der Kult nach Capua gekommen? An Bauten innerhalb des heiligen Bezirkes ist uns hauptsächlich eine Podium-

---

[1] G. Wissowa, RuKdR[2] 300.

[2] Die richtige Erklärung hat P. Kretschmer, Wien. Stud. 24, 523 f. gegeben.

[3] Daneben erscheint *Ἀδῆμοία* in der gleichen Inschrift. Die Erhaltung des *σ* zeigt, daß die Göttin in Sparta nicht alt ist, sondern wohl aus Epidauros oder Aigina, wo sie zusammen mit der Damia verehrt wurde (Herod. 5, 82 f.), vielleicht auch aus Troizen (Paus. 2, 32, 2) herübergekommen war.

[4] Übrigens hat Bücheler, wenn auch nicht mit Bestimmtheit, die übliche Namensform in der Fluchtafel der Vibia (Planta 128; Conway 130) wiederzuerkennen geglaubt, sodaß auch diese Variante in Campanien erhalten wäre (Rhein. Mus. 33, 71 f. = Kl. Schrift. 2, 307).

[5] H. Koch, l. c. 367.

[6] Anderes über Bona Dea als Heilgottheit bei G. Wissowa, RuKdR[2] 218 Anm. 1.

anlage deutlich, deren Alter nicht über den Anfang des 3. Jahrhunderts hinausführt[1]; sie wäre also ungefähr gleichzeitig mit der Eroberung Tarents, von der ab man die Einführung der Damia in Rom datiert hat. Indessen, die Fundberichte lassen erkennen, daß an Stelle des Podiums und des in seiner Nähe gelegenen Heiligtumes eine entsprechende Anlage bereits in „archaischer Zeit" bestanden hat. Und zwar, wie die dabei gefundenen Terracottaantefixe zeigen, bereits am Ende des 6. oder zu Beginn des 5. Jahrhunderts.[2] Also geht der Damiakult hier in eine alte Zeit hinauf, noch in die Epoche, wo die Etrusker Herren von Capua gewesen sind; sie haben demnach den Kult begründet.

Was daraus für die römische Einführung der Damia folgt, bedarf nur weniger Worte. Nicht nur das Alter des capuanischen Kultes, auch seine größere Nähe und die auch sonst zur Genüge bekannte Tätigkeit der Etrusker als Vermittler griechischen Gutes machen es sehr viel wahrscheinlicher, daß die Römer die griechische Göttin zunächst von Capua, nicht auf unmittelbarem Wege aus Tarent empfangen haben.[3] Aber nicht nur den Römern, auch ihren oskischen Nachfolgern haben die campanischen Etrusker den Damiakult überliefert. Damit haben wir ein vollkommenes Analogon zur Übertragung der Anna Perenna nach Rom und den Samniten gefunden.

Wir kommen zum Wesen und Kulte der Göttin. W. F. Otto hat in seinem oben genannten Aufsatz den Nachweis geführt, daß die ovidische Erzählung (fast. 3, 662f.), wonach die Anna Perenna ein altes Mütterchen gewesen sei, das die auf dem *Mons sacer* versammelte Plebs mit selbstgebackenen Broten gespeist habe, zum alten Bestande dessen gehört, was man sich über die Göttin erzählt hat. Er meint, diese Erzählung müsse auf die Schmausereien und Festlichkeiten bezogen werden,

---

[1] H. Koch, l. c. 365.

[2] H. Koch, Campanische Dachterrakotten 1, 19; A. Furtwängler, Meisterwerke 253f.

[3] Meine Darlegung war bereits abgeschlossen, als mir J. Bayet's Bemerkungen (Les origin. de l'Herc. Rom. 284f.) zu Gesicht kamen. Ich freue mich der Übereinstimmung und halte auch seine Ansicht, daß der Damiakult nicht über Tarent, sondern über Poseidonia nach Campanien gekommen sei, für erwägenswert.

die für das Fest der Anna Perenna bezeugt sind.[1] Aber nötig ist diese Deutung keineswegs. Sondern, nachdem nunmehr deutlich geworden ist, daß es sich hier um eine Indigitation der Demeter-Ceres handelt, wird es sicherlich näher liegen, an ihre Beziehung zum Getreide und insbesondere zur Brotfrucht zu denken. Es ist also die Göttin der pflanzlichen Nahrung oder richtiger: es ist die Erde selbst, die der hungernden Menge die Nahrung spendet.[2] Entsprechend wird Ceres in der faliskischen Inschrift (CIE 8079) um die Gewährung von *far*, *mel* und *fertum* angerufen. Daneben ist die Tatsache, daß die Anna Perenna ihre Hilfe gerade der Plebs angedeihen läßt, gewiß nicht ohne Bedeutung. Denn wiederum ergibt sich eine Beziehung zur Ceres. War doch ihr 496 gegründetes Heiligtum im Besonderen ein solches der Plebs, wie denn auch von dieser der Tag der Cerealia mit festlichen Gastereien begangen wurde (Gell. 18, 2, 11; vergl. Plaut., Men. 100).

Auf eine andere Funktion führt die ovidische Erzählung von dem Verschwinden im Flusse Numicus; als Nymphe des *amnis perennis* habe sie den Namen Anna Perenna erhalten (fast. 3, 647 f.). Daran ist soviel sicherlich alt, daß es sich um eine „Entrückung" handelt. Auch Aeneas soll im Kampfe mit den Etruskern unter Mezentius am Flusse Numicus entrückt worden sein (Cato und Cassius Hemina bei Servius Aen. 4, 620; 9, 742; Solin 2, 14). Hier befand sich das Heiligtum des Juppiter Indiges oder Pater Indiges, mit dem dann Aeneas geradezu identifiziert wurde.[3] Dieser Indiges war u. a. auch ein chthonischer Gott. Das zeigt das Aussehen seiner Kultstätte: *ἔστι δὲ χωμάτιον οὐ μέγα καὶ περὶ αὐτὸ δένδρα στοιχηδὸν πεφυκότα θέας ἄξια* sagt Dion. Hal. 1, 64, 5. Es war also ein Grab, wie es denn auch Dionysios für das des verschwundenen Aeneas hält und als Heroon bezeichnet; das Aussehen mag man sich an den sogen. Gräbern der Horatier und Curiatier an der Appischen Straße verdeutlichen. Auf dem Grabe befand sich eine

[1] l. c. 37: „Der auf dem *Mons sacer* sitzenden Plebs der Legende entspricht offenbar in der Realität die das Fest feiernde Menge am Tiberufer."

[2] Auch sonst erscheinen ja Gottheiten der Erde oder der Unterwelt als alte Frauen. Am Nächsten werden die *Γραῖαι* liegen, daneben ist auch an die irrende Demeter zu erinnern: Hymn. in Dem. 94; Paus. 1, 39, 1; Agatharchides in Geogr. Graeci min. 1, 116; L. Curtius, Die Wandmalerei Pompeiis 315 f.

[3] Vgl. Wissowa, RE 9, 1333.

Inschrift: *πατρὸς θεοῦ χθονίου ὃς ποταμοῦ Νουμικίου ῥεῦμα διέπει.* Man hielt also den Gott für identisch mit dem Herrn des Flusses[1], den Ovid (l. c. 647) nach der üblichen Art der Darstellung als *corniger* bezeichnet. Auch Arnobius 1, 36 spricht von den *Indigites illi, qui in flumen repunt et in alveis Numici cum ranis et pisculis degunt.* Wenn also Anna Perenna am Numicus entrückt worden ist, so ist sie zu dem Herren der Toten gegangen; Silius Italicus nennt sie *accita stagnis Laurentibus Anna* (8, 28), später die *Indigetis castis contermina lucis* (l. c. 39). Mit anderen Worten: Sie gehört zu den Gottheiten der Toten und der Unterwelt.

Das läßt sich noch weiter verfolgen. Denn nicht anders steht es mit dem jährlichen Feste der Anna Perenna, das mit Essen, Trinken sowie anderen öffentlichen und privaten Lustbarkeiten in der Nähe des Tiber begangen wurde. W. F. Otto hat — wie wir glauben: mit Recht — die Ansicht geäußert, daß es sich um eine Totenfeier mit den dabei üblichen Schmausereien, ähnlich den Caristia des 22. Februar, gehandelt habe. Damit ergibt sich eine neue Beziehung zur Ceres-Demeter, deren Verbindung mit dem Reiche der Toten uns weiter unten noch deutlich werden wird. Ovid berichtet, an diesem Feste sei viel getanzt und gesungen worden (535f.), im Besonderen hätten sich die Mädchen nicht gescheut, unanständige Lieder zum Besten zu geben (675f.).[2] Man könnte zunächst an das *αἰσχρολογεῖν κατὰ τὰς πρὸς ἀλλήλους ὁμιλίας* denken, das uns für den Kult der Demeter bei verschiedenen Gelegenheiten bezeugt ist. Wir wollen indessen die Besprechung dieser Nachrichten auf später verschieben und begnügen uns vorerst mit der Feststellung, daß wir hier bei einer Totenfeier der gleichen Erscheinung begegnen, die schon an dem alten Vorkommen der Atellane bei den Leichenspielen auffallen mußte: der Verbindung des Obszönem mit dem Totenkult. Jene obszönen Lieder passen aufs Beste zu dem Charakter der altitalischen Posse, deren Obszönitäten uns aus einer ganzen Reihe von Hinweisen bekannt sind.[3]

Allgemein spricht von den *obscaena* [*obscura* codd.], *quae*

[1] R. H. Klausen, Aeneas u. d. Penaten 2, 903 oben.

[2] Dazu F. Marx, Rhein. Mus. 78, 406f. Über die Sage von Mars, Minerva und Anna Perenna, die Ovid anläßlich des Festbrauches erzählt, werde ich in dem Artikel „Minerva" der RE handeln. [3] Marx, RE 2, 1918.

Atellani e more captant Quintilian 6, 3, 47. Proben im Einzelnen liefern die Fragmente, etwa Pomponius fr. 67 Ribb. oder fr. 148—149 aus dem *Prostibulum* des gleichen Dichters, Novius fr. 81—82 u. A. m. Aus der Kaiserzeit sind uns einige obszöne Anspielungen, die sich gegen die Herrscher richten, von Sueton überliefert: Tib. 45 = com. inc. fr. 333 Ribb. oder Domit. 10, 4 *occidit et Helvidium filium, quasi scaenico exodio*[1] *sub persona Paridis et Oenones divortium suum cum uxore taxasset.* Das mag hier genügen. Was das Obszöne ursprünglich mit dem Totenkult und dem Leichenspiele zu tun gehabt habe, sei noch nicht gefragt; wir hoffen später auf die Frage zurückzukommen. Auf jeden Fall besitzen wir eine Parallele zu dem *obscaena cantare* der Mädchen, eine Parallele, die um so bedeutsamer ist, als sich nicht nur bei der Atellane, sondern auch bei dem Namen der Anna Perenna der etruskische Ursprung erkennen läßt.

Aber noch deutlicher läßt sich hier eine gegenseitige Beziehung aufzeigen. Der Name des chthonischen Dämon, der uns bei dem etruskischen Leichenspiel und in der Bezeichnung der Atellanenmaske begegnete, der des *φersu*, muß mit dem der Perenna oder *perna* zusammenhängen. Der Vergleich des ersten Namens mit denen des griechischen und vorgriechischen Mythos hatte uns nicht über einen Stamm **pers-/φers-* hinausführen können.[2] Nunmehr hoffen wir zu zeigen, daß hier ein Wurzelelement **per-/φer-* vorliegt, das einmal durch das bekannte etruskische Formans *-na*[3] (= *perna*), das zweite Mal durch das nicht weniger bekannte *-u* sowie durch ein vorangehendes *-s-* erweitert ist (= *φersu*).

Der Wechsel der *-na* und *-u*-Formantien hat vom Standpunkte des Etruskischen aus nicht die geringste Schwierigkeit, im Gegenteil: Sie darf geradezu als ein Normalfall gelten.[4] Seltener ist dagegen das daneben erscheinende *-s*-Formans, das unmittelbar an die Wurzel herantritt. Immerhin scheint es einige Analogien zu geben.

---

[1] Über die Bezeichnung der Atellane als *exodium* vgl. Marx, l. c. 1917.

[2] Vergl. Arch. f. Religionswiss. 27, 45 f.

[3] Das als solches freilich maskuline Bedeutung besitzt. Das Femininum mußte **pernai, *pernei* gelautet haben. Aber auch lat. *Proserpina* geht auf ein etrusk. *φersipnai, φersipnei* zurück (s. o. S. 16).

[4] W. Schulze, ZGLEN 319.

W. Schulze[1] hat bereits auf eine Reihe von Fällen aufmerksam gemacht:

her-, dazu *her-na*, *her-mnei* und *Her-s-ennius;*
ar-, dazu *ar-mne*, *Ar-na*, *Ar-nius* und *Ar-s-inius;*
car-, dazu *car-na* und *car-s-na.*

Anderes läßt sich dem anschließen:

al-, dazu *Al-ina*, *Al-inna*, *al-nial* und *al-ś-ina;*
cel-, *cele-*, dazu *cel-mnei* und *cel-s-ina;*
cur-, dazu *cur-na* und *cur-s-ni*[2];
tarχ-, dazu *tarχ-na*, *tarχ-nia* und *tarc-s-nei*[3];
velχ-, dazu *velχ-na* und *velc-z-na*, *velχ-ś-na*, *velχ-z-na*[4];
ver-, dazu *ver-na* und *ver-s-ni;*
vet-, dazu *vet-na* und *vet-s-nei.*[5]

Wie man sieht, läßt sich von hier aus das Nebeneinander von *per-na* und **per-s-u*, *φer-s-u* sehr wohl verstehen, und dementsprechend hatte W. Schulze bereits die Zusammengehörigkeit von *Persius* und *perna* behauptet.[6] Mit anderen Worten: Der etruskische Todesdämon *φersu* und die Erd- und die Totengöttin Anna Perenna tragen Namen, die von der gleichen Wurzel gebildet sind — sie gehören also sowohl ihrer Bedeutung wie ihrer Namensbildung nach aufs Engste zusammen.

Daß dieses sprachliche Ergebnis kein Zufall ist, sondern eine weitergehende Bedeutung besitzt, läßt sich daraus erkennen, daß auch sonst noch die Wurzel **per-* zur Bildung von Namen chthonischer Gottheiten gedient hat.

Freilich erscheint diese Wurzel dort in einer etwas abweichenden Lautierung. Neben der im Etruskischen häufigen Aspirierung des Labials, wie sie außer *φersu* noch in einer Reihe anderer Fälle begegnet[7], steht als eine zweite Veränderung die Wandlung von *p* zur Spirans *f* und weiter zu *h*.[8] Während nun der erste Lautwandel am Häufigsten in griechischen Lehnwörtern

[1] ZGLEN 174; anderes 260 Anm. 2.

[2] Auch *Cor-icius* und *Cor-sinius* zeigen das Nebeneinander einer einfachen und einer mit *-s-* erweiterten Wurzel: W. Schulze, ZGLEN 156.

[3] W. Schulze, ZGLEN 96. [4] W. Schulze, ZGLEN 99.

[5] W. Schulze, ZGLEN 101.

[6] ZGLEN 260 Anm. 2. Ein etruskisches *s*-Suffix nimmt auch, wie ich nachträglich sehe, A. Trombetti, La lingua etrusca 57f. an.

[7] G. Devoto, Studi Etruschi 1, 284f.; E. Fiesel, Namen des griech. Mythos im Etrusk. 43.

[8] Vergl. A. Nehring, Indogerman. Jahrb. 13, 409; vgl. 405.

vorkommt, dagegen bei etruskischen Gentilizien verhältnismäßig selten [1], ist der zweite ausschließlich auf einheimische Bildungen beschränkt. Wir greifen zur Illustrierung einige Beispiele heraus, die W. Schulzes Sammlungen entnommen sind:

Pescennius, Pescinnius, daneben *Fescenna:* ZGLEN 80.
Poenius, daneben *Foenius, Hoenius* u. A. m.: ZGLEN 89f.
Porsenna, dazu *φurseθna,* aber *Fursius, Fursidius:* ZGLEN 91.
Foesulanus, daneben *puiz-na, puis-c-nal:* ZGLEN 168.
Faesonius, Fesuienus, daneben *φesu, hesual:* ZGLEN 190.
Pulfennius neben *Fulfennius, Pulfenius* neben *Fulfenius;* weiter *Pulpidius, Pulfidius, Fulfidius; pulpae, pulpainei, Pulpatius* neben *pulfna, Pulfennia, Fulfios:* ZGLEN 216.
Populonium, pupluna, pufluna, fufluna, dazu der Gott *fufluns:* ZGLEN 589 add. 216.

Diese Beispiele mögen hier genügen. Sie zeigen, daß es von lautlicher Seite her unbedenklich ist, wenn wir zum Namen der *Perenna-Perna* nunmehr den einer anderen Göttin, der *Feronia,* stellen. Denn wenn wir neben ihr ein Gentiliz *Ferennius* besitzen [2], so ist der Zusammenhang mit *Perennius* ganz offenkundig. Aber auch einen *Ferusius* haben wir, der genau dem zu *φersu* gehörigen *Perusia* und *Perusilla* [3] entspricht.

Ebenso wie im Namen besteht ein Zusammenhang in dem Wesen der beiden Göttinnen. Denn daß auch die Feronia zur Erde gehört, ergibt sich schon daraus, daß sie als Nymphe bezeichnet wird (Serv. ad Verg. Aen. 8, 564: *Feronia mater nympha Campaniae*); entsprechend ist das Collegium der *Feronienses aquatores* in Aquileia (CIL 5, 8307f.) mit der stadtrömischen Verehrung der Nymphe Juturna durch die Handwerker, *qui artificium aqua exercent* (Serv. Dan. ad Verg. Aen. 12, 139), verglichen worden.[4] Wenn in den Glossen die Göttin als *dea agrorum sive inferorum* (Gl. lat. 5, 456, 23; 500, 47) oder auch nur als *dea agrorum* (4, 238, 25; 342, 18; 5, 599, 27) erklärt wird, so sehen wir nicht, warum dies „den Stempel willkürlicher Erfindung“

---

[1] E. Fiesel, l. c. 119 n. 171.
[2] W. Schulze, ZGLEN 165. [3] Arch. f. Religionswiss. 27, 37.
[4] G. Wissowa, RE 6, 2219. Als Quellgottheit erscheint die Feronia auch in ihrem Heiligtum bei Tarracina-Anxur (Horat., sat. 1, 5, 24f.); über die Überreste ihres dortigen Tempels vgl. J. Lugli, Circeii (Forma Italiae, Regio I vol. I 2) 59f.

an sich tragen soll.[1] Denn die Göttin der Fluren paßt aufs Beste zur Nymphe Feronia; wir hören zudem, daß ihr die Erstlinge der Früchte dargebracht wurden (Liv. 26, 11, 9). Weiterhin gehört hierher die Nachricht, daß in dem Tempel der Göttin bei Tarracina die freigelassenen Sklaven den *pilleus* empfingen und daß sich dort ein Sessel mit einer darauf bezüglichen Inschrift (*bene meriti servi sedeant, surgant liberi*) befand (Servius Dan. in Verg. Aen. 8, 564).[2] Denn für die Gottheit der Erde und des Ackerbaues ist es bezeichnend, daß sie an ihren Festen gerade den Sklaven den Genuß der Freiheit gönnen. Wir erinnern an die Saturnalien und das Larenfest der Compitalien, das ein Fest des unfreien Gesindes gewesen ist.[3] Auch daß es gerade die freigelassenen Frauen sind, die bei Liv. 22, 1, 18 der Feronia ein Geschenk darbringen, und daß die einzige stadtrömische Weihinschrift an die Göttin (CIL 6, 147) von einer *ancilla* herrührt, weist auf einen solchen Zusammenhang.[4]

Wenn schließlich Feronia eine Göttin der Toten gewesen sein soll, so entspricht dem, daß Dion. Hal. 3, 32, 1 ihren Namen mit *Φερσεφόνη* wiedergibt. Wir werden später noch sehen, daß die Göttinnen der Erde sich zumeist nicht auf eine einzige Funktion wie die Förderung des Wachstumes und der Fluren beschränken, sondern daß daneben fast immer eine Verbindung mit dem Reiche der Toten besteht. Daß Feronia in der Tat dorthin gehört, zeigt ihr Sohn **Herulus* oder, wie er in unserer Überlieferung heißt: *Erulus* (*Erylus*). Von ihm, dessen Zusammengehörigkeit mit seiner Mutter W. Schulze auch von der sprachlichen Seite her erwiesen hat[5], heißt es bei Vergil Aen. 8, 564:

---

[1] G. Wissowa, RE 6, 2219. Die Gleichsetzung oder Verbindung der Feronia mit Juno (G. Wissowa, RuKdR[2] 286 Anm. 5) würde jedenfalls dem chthonischen Charakter nicht widersprechen. Denn auch Juno gehört in denselben Bereich (W. F. Otto, Philol., N. F. 18, 221f.).

[2] G. Wissowa, RuKdR[2] 285f.; Bücheler, Rhein. Mus. 41, 1f. Daß ein Senar wie dieser nicht erst in die Zeit der Gracchen zu fallen braucht, sondern daß wir mit einem sehr viel früheren Vorkommen des Versmaßes, als gemeinhin angenommen wird, rechnen müssen, glaube ich Glotta 19, 27f. gezeigt zu haben. Über den Vorgang der Freilassung hoffe ich an anderer Stelle ausführlicher zu handeln; vorläufig vergl. K. Latte, Heilig. Recht 106f.

[3] G. Wissowa, RuKdR[2] 168; Beispiele aus dem griechischen Kult bespricht M. P. Nilsson, Eranos 15, 183f. Ein weiterer hierher gehöriger Fall sind die Larentalia, vgl. W. F. Otto, Wien. Stud. 35, 66.

[4] G. Wissowa, RuKdR[2] 286. [5] ZGLEN 165f.

nascenti cui tris animas Feronia mater
(horrendum dictu) dederat—terna arma movenda,
ter Leto sternendus erat.

Wenn es anerkannt ist, daß darin ein Stück lokaler Tradition steckt [1], so haben wir ein vollkommenes Analogon zu einer Gestalt wie Geryoneus (vgl. auch Servius, Aen. 8, 564), dessen Zugehörigkeit zum Hades heute wohl keinem Zweifel mehr unterliegt [2]; in der etruskischen Kunst (Tomba dell'Orco) erscheint er als *cerun* [3] zusammen mit den anderen Gestalten der Unterwelt.

Noch ein zweites Argument läßt sich anführen. Servius Aen. 11, 785 bringt die Entstehung der Priesterschaft der *hirpi Sorani* mit einem Opfer an Dis pater (der auch *Soranus pater* hieß) auf dem den Manen heiligen Soracte in Zusammenhang. Dazu paßt aufs Beste, daß, wie wir zuvor sahen, der etruskische Unterweltsgott in Wolfsgestalt erscheint und eine Wolfskappe trägt.[4] Aber nicht weniger bemerkenswert ist das Zeugnis des Strabon (5, p. 226), der die *hirpi Sorani* Diener der Feronia nennt. Man hat dies als einen Irrtum bezeichnet, obwohl bereits der Umstand, daß der Hauptkultort der Göttin am Fuße des Berges lag (*ὑπὸ τῷ Σωράκτῳ ὄρει*), Bedenken erregen sollte. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Feronia hier die Gattin des wolfsgestaltigen Totengottes ist, die auf dem Fresko von Corneto als *φersipnei* bezeichnet wird [5]; daß sie mit Persephone identifiziert wurde, haben wir zuvor gesehen. Dann dürfen wir nicht mehr daran zweifeln, daß die *hirpi* nicht nur mit Dispater, sondern auch mit der Göttin in Verbindung stehen konnten. Zugleich ergibt sich damit eine erneute sachliche Beziehung der Feronia zum *φersu*: Auch er ist ja mit dem Wolfe, dem Tiere des Totengottes und zugleich dessen ursprünglicher Erscheinungsform, im Kulte verbunden gewesen.

Damit hat es sich, so scheint es, bestätigt, daß die Wurzel

[1] Wissowa, RE 6, 2217.

[2] U. v. Wilamowitz, Eurip. Herakl. I² 45 Anm.; 75. C. Robert, Hermes 19, 483; Archäol. Hermen. 275; Heldensage 2, 465f.; P. Friedländer, Herakl. 134f.; B. Schweitzer, Herakl. 87f.

[3] CIE Suppl. I 406; F. Weege, Mal. d. Etrusk. Taf. 61; Monum. dell Inst. 9, tav. 15. Eine andere Darstellung bei E. Douglas van Buren, Figura tive terra-cotta revetments in Etruria and Latium pl. XVIII fig. 1.

[4] S. o. S. 59.

[5] P. Ducati, Rendiconti dei Lincei 24, 542.

**per-* zur Bezeichnung chthonischer Gottheiten gedient hat. Und doch muß sich ein Bedenken erheben. Denn wenn es richtig ist, daß die Wurzel diese Funktion besessen hat, so könnte es nur darum geschehen sein, weil sie um ihrer Bedeutung willen dazu geeignet war. Es müssen also „redende" Namen gewesen sein, die das individuelle Wesen der fraglichen Gottheiten oder doch eine bestimmte Seite ihres Wesens zum Ausdruck brachten.[1] Damit steht in Widerspruch, daß es sich bei der Feronia nicht wie im Falle *φersu*[2] um einen für sie von Anfang geprägten Individualnamen handelt, sondern um ein Gentiliz; sie hat ihre Bezeichnung von der *gens* erhalten, deren spezielle Gottheit sie gewesen ist.[3] Also wäre für Feronia nicht in der appellativischen Bedeutung der Wurzel **per-*, sondern in der — von sprachlichem und bedeutungsgeschichtlichem Standpunkte aus — zufälligen Tatsache, daß die Göttin von der gleichnamigen *gens* kultlich verehrt wurde, der Grund für die Namengebung zu suchen. Und das Gleiche scheint dann auch, wie man bemerkt hat[4], für die Perenna zu gelten. Auch sie soll eine Gentilgottheit gewesen und von der *gens Perenna* oder *Perna* ihren Namen empfangen haben.

Der Einwand hinsichtlich der Feronia muß als berechtigt zugegeben werden. Gleichwohl darf man sein Gewicht nicht überschätzen. W. Schulze[5] hat gezeigt, daß die *gens Feronia* selbst von dem Heros **fere*, **here* oder **ferle*, **herle*, der bei Vergil als Erulus und Sohn der Göttin erscheint, ihre Bezeichnung erhalten hat; offenbar leitete sich das Geschlecht von ihm als seinem göttlichen Ahnherrn ab. In *Erulus* liegt aber kein Gentiliz, sondern ein Individualname vor. Dann sind wir berechtigt, wenn auch nicht in dem Namen der Feronia, so doch in dem seinen die alte appellativische Bedeutung zu suchen.

Es bleibt also, auch wenn die Feronia als unmittelbares Zeugnis ausscheiden muß, die Tatsache bestehen, daß die Wurzel **per-* und die von ihm abgeleiteten Namen *φersu* und *Erulus* im Besonderen chthonische Gottheiten bezeichnet haben. Aber noch

---

[1] Zur Definition vergl. P. Kretschmer, Glotta 7, 351; 8, 124.

[2] Vergleichbar wären die Götternamen *calu* und *tluscv*; vergl. E. Fiesel, D. grammat. Geschlecht im Etrusk. 24f.

[3] W. Schulze, ZGLEN 165.

[4] W. F. Otto, Wiener Stud. 34, 326.

[5] ZGLEN 165.

bleibt die Göttin Perenna einzuordnen.[1] Natürlich besteht die Möglichkeit, sie ebenso wie die Feronia als Gentilgottheit zu verstehen — es ist nur die Frage, ob wir sie als solche verstehen müssen. Es scheint sich ein Weg zu eröffnen, der eine unmittelbare Verbindung mit der Wurzel **per-* und jenen von ihr abgeleiteten Götternamen ermöglicht.

Bedenken wir, wie oft innerhalb der italischen Sprachen das Femininum durch adjektivische Motion gebildet wird, so muß die Frage aufgeworfen werden, ob nicht **Perna* neben **fere, *here* auf gleiche Weise verstanden werden könnte. Gerade bei römischen Götternamen begegnet uns das Suffix *-na* oder *-āna*, wofür es genüge, an die für uns bei anderer Gelegenheit gedeuteten Namen der Juturna[2] und Diana[3] zu erinnern. Wir hätten dann in unserem Falle eine lateinisch-etruskische Mischbildung zu erkennen, was an sich durchaus möglich wäre.[4] Aber auch speziell von dem Etruskischen her ließe sich der Name der Göttin auf ähnliche Weise erklären.

Das Femininum *Perenna-Perna* muß im Etruskischen, wenn wir die Gleichung etrusk. *φersipnai*, etrusk.-lat. *Prosepnai* = *Proserpina*[5] zugrundelegen, **pernai* gelautet haben. Dann würde etrusk. **pere* — die Form also, von der die Entwicklung zu **fere, *here, (H)erulus* ihren Ausgang genommen hat — und **pernai* dem üblichen Nebeneinander von Maskulinum und Femininum entsprechen, wie es uns in zahlreichen Beispielen innerhalb der etruskischen Gentilizien begegnet. Darum braucht es sich aber bei **pernai* noch keineswegs um ein solches Gentiliz zu handeln, und zwar um so weniger, als dies bei seinem maskulinen Korrelat als ausgeschlossen gelten kann. In der Tat hat man es schon längst ausgesprochen, daß die Femininsuffixe und somit auch unsere femininen *n*-Erweiterungen, wie sie bei den Gentilizien erscheinen, nichts Anderes als adjektivische Erweiterungen der Grundworte sind.[6] Es handelt sich demnach auch hier um adjektivische, „unechte" Motion, und diese brauchte sich keineswegs auf die Gentilizien zu beschränken. In der Tat tritt sie

---

[1] Ob die *Heres Martia* oder die *Herie Junonis* gleichfalls hierher gehören, kann nicht erörtert werden; an sich bestände von sprachlicher Seite her durchaus die Möglichkeit einer Verbindung.

[2] GGiaR 13.

[3] GGiaR 97f.

[4] Vgl. die GGiaR 11 angeführte Beispiele.

[5] Dazu G. Devoto, Studi etruschi 2, 316.

[6] G. Herbig, Indog. Forsch. 37, 183f.; Philol. 74, 450.

auch bei Appellativen in ähnlicher Form auf [1], und dann besteht wohl keine Schwierigkeit, sie auch bei einem Individualnamen wie in unserem Falle **pere-pernai* anzunehmen.

Es bleibt noch ein letzter Punkt zu erörtern. Wir haben zuvor die Anna Perenna als Indigitation der Demeter bezeichnet. Dabei konnten wir uns auf den ersten Namensbestandteil der Göttin berufen, in der der Zusammenhang mit der griechischen Göttin deutlich hervortritt. Es ist nun wichtig, daß auch die zweite, soeben besprochene Bezeichnung als **Perna-Perenna* in gleiche Richtung weist. Wenn es zutrifft, daß, wie wir an anderer Stelle [2] ausgeführt haben, der Name des etruskischen *φersu* einerseits mit dem der *Περσεφόνη*, des *Πέρσης* und der ganzen, von einem Stamme *Περσ-/Φερσ-* abgeleiteten vorgriechischen Namensippe zusammengehört, wenn er zugleich aber von dem der **Perna* nicht zu trennen ist, so muß weiterhin auch zwischen deren Namen und jener vorgriechischen Sippe ein sprachlicher Zusammenhang bestehen. Oder anders ausgedrückt: Wenn den Stamm des Namens *φersu* die mit einem *s*-Suffix erweiterte etruskische Wurzel **per-* gebildet hat, so muß auch der entsprechende vorgriechische Stamm *Περσ-/Φερσ-* als eine, gleichfalls mit einem s-Suffix weitergebildete Wurzel **Περ-/*Φερ-* sich verstehen lassen.

Wir haben bereits bei anderer Gelegenheit hervorgehoben [3], daß die vermittelst des Stammes *Περσ-/Φερσ-* gebildeten Götternamen ausschließlich solche Gottheiten bezeichnen, die auf irgendeine Weise mit dem Chthonischen, mit der Erde also oder der Unterwelt zu tun haben. Da ist es nun bedeutsam, daß wir von einem wohl gleichfalls vorgriechischen Stamme *Φερ-* eine Anzahl Götternamen gebildet finden, die der gleichen Sphäre angehören. Man denke an *Φεραία*, die Mutter der Hekate, die eine Tochter des Aiolos ist und als solche auch *Φερά* heißt (Steph. Byz. s. v. *Φεραί*). Das Nebeneinander beider Namen scheint dem bekannten Suffixverhältnis zu entsprechen, das wir auch sonst bei vorgriechischen Namen finden: *Ἀθήνα-Ἀθηναία*, *Ἥρα-Ἡραία*, *Ἄφα-Ἀφαία*.[4] Daneben trägt auch die Hekate-Brimo

[1] Um einen Fall anzuführen, wo wir diesen Sachverhalt erkennen können: etrusk. *lautni-θa* Fem. „*liberta, familiaris*" gegenüber *lautni* Mask. zeigt das gleiche Formans, wie es in *Pollitta* neben *pule, Gallitta* neben *calie, cali* erscheint. Zuletzt E. Fiesel, Das gramm. Geschlecht in Etrusk. 111 f.

[2] Arch. für Religionsw. 27, 45 f. [3] l. c. 46.

[4] Vgl. U. v. Wilamowitz, Pindaros 275.

den Beinamen *Φεραία*, zunächst nach ihrem Kultorte *Φεραί*, aber dieser selbst heißt ja wiederum nach der *Φερά*.[1] Weiter begegnet uns ein Aiolide *Φεραίμων* oder *Φερήμων*, und ein weiterer Sprosse dieses Geschlechtes, *Φέρης*, ist der Vater des Admetos, in dem sich der Totengott nicht verkennen läßt[2]; aber auch der gleichnamige *Φέρης*, der Sohn des Jason und der Medea, gehört seiner Abkunft nach[3] zur Unterwelt. Ebenso hat man den Hermes *Φεραῖος* vielleicht mit Recht als *χθόνιος* gedeutet.[4]

Es scheint uns demnach durchaus wahrscheinlich, daß ebenso, wie die etruskischen Stämme **per-* und **per-s-* in **Perna* und *persu* zueinander gehören, so auch bei den entsprechenden vorgriechischen Stämmen *Φερ-* und *Φερ-σ-* das Gleiche der Fall ist. Die Demeter war also, wenn sie im Etruskischen als **Perna* bezeichnet wurde, vermittelst des gleichen Stammes benannt, der in der vorgriechischen Welt als Name chthonischer, ihr z. T. verwandter Gottheiten gebraucht wurde.

Ceres und Tellus

Die Göttin Ceres war uns bereits als Glied der Trias begegnet, der im Jahre 496 in Rom ein Tempel auf dem Aventin gelobt worden war. Innerhalb dieser Trias war sie der Demeter gleichgestellt, ebenso wie Liber dem Dionysos und Libera der Kora. Nach der heute herrschenden Ansicht bedeutete diese Identifikation etwas Nachträgliches: Wie man Liber seinem ursprünglichen Wesen nach als einen einheimischen Gott hat auffassen wollen, so glaubte man auch in Ceres eine italische Herrin des pflanzlichen Wachstumes[5] zu erblicken. Dies gilt es nunmehr erneut nachzuprüfen.

Für die bisherige Anschauung schien bereits der Name einen festen Anhalt zu geben. Schon das Altertum hat ihn *a creando* (Serv. in Verg., Georg. 1, 7) oder *a gerendis frugibus* (Cic., de nat. deor. 2, 67; 3, 52; vergl. Varro, de l. l. 5, 64) abgeleitet. Ihr

[1] Vergl. P. Kretschmer, Einltg. i. d. Gesch. d. gr. Spr. 418f. und unsere Bemerkung über *Ἐλευθεραί*: *Ἐλευθέρα* o. S. 26f.

[2] L. Malten, Archäol. Jahrb. 1914, 189.

[3] U. v. Wilamowitz, Griech. Tragöd. 3, 171f.

[4] O. Schneider, Callim. 2, 384f.

[5] G. Wissowa, RuKdR[2] 192.

Hauptfest, die Cerealia des 19. April, wurde im Frühjahr, wo die Saaten emporsprießen, gefeiert; es ist nur natürlich, wenn die Göttin darum als *mater agr(orum)* (CIL 11, 3196) bezeichnet wird. Daneben erscheint sie bei dem Fest der Aussaat, den *feriae sementivae*, die zu den *conceptivae* gehörten und in den Januar fielen: An ihrem zweiten Tage erhielt die Ceres ein Speltopfer, wie ihre sogleich zu besprechende Genossin, die Tellus, am ersten Tage das Opfer einer trächtigen Sau.[1] Ebenso galt der Ceres die im Einzelnen noch zu besprechende Darbringung der *porca praecidanea* zu Beginn der Ernte und als besondere Weihegabe der erste Schnitt der reifen Ähren, das *praemetium* (Paul. Fest., p. 319 M.; vergl. 235); auf der anderen Seite verfiel, wer sich an der Feldfrucht vergriff, solange sie noch auf dem Felde stand, der Göttin mit seinem Leben (Plin., n. h. 18, 12).

Die neuere Auffassung, wie sie vor Allem durch Wissowa, Deubner[2] und K. Latte[3] vertreten wird, hat sich, wenigstens für den ursprünglichen Charakter der Göttin, mit dieser einen Funktion zufrieden gegeben. Es mußte dieser Auffassung vor Allem daran liegen, die Besonderheit der italischen Göttin gegenüber der Demeter abzugrenzen, und die Tatsache, daß es sich bei Ceres allein um eine Gottheit des Wachstumes handelte, schien die Gewähr für die Richtigkeit einer solchen Abgrenzung zu bieten. Umfaßte nämlich Demeter (wie wir noch sehen werden) die beiden hauptsächlichen Sphären des chthonischen Bereiches — das Hervorbringen eines neuen Wachsens in der Natur und das Bergen dessen, was gestorben war — gleichermaßen, so war bei Ceres nur die eine Seite dieses Bereiches vorhanden.

Wir wollen hier noch nicht die Frage aufwerfen, ob der Umkreis der Funktionen, die damit Ceres zugeschrieben wurden, nicht allzu eng gefaßt sei. Denn schon, wenn wir uns darauf beschränken, die bisher genannte Seite ins Auge zu fassen, ergeben sich sehr bemerkenswerte und kaum zu übersehende Übereinstimmungen mit dem, was wir von Demeter wissen. Nicht nur darin, daß auch sie allgemein eine Göttin des Ackerbaues ist, daß wir eine Reihe von Festen namhaft machen können, wo sie zur Aussaat und Ernte[4] in Beziehung

[1] G. Wissowa, RuKdR[2] 193.
[2] Bei Chantepie de la Saussaye 2, 442.
[3] Arch. f. Religionswiss. 24, 248f.
[4] Preller-Robert, Griech. Mythol. 1, 765f.

steht. Sondern es lassen sich ganz spezielle Momente für unsere Behauptung anführen.

Probus an einer schon früher von uns besprochenen [1] Stelle (ad Verg., Georg. 2, 385) spricht von dem *ritus oscillorum iactationis frequens in Italia*, der bei den *feriae sementivae* gefeiert werde. Er führt ihn auf die attische *Αἰώρα* zurück, wie wir das gleichfalls bereits gesehen haben. Was hatte dieser griechische Ritus bei dem Fest einer einheimischen Gottheit zu tun? Denn daß Probus mit dem Hinweis auf die *feriae sementivae* nicht das römische Fest, sondern einfach die *Αἰώρα* selbst gemeint habe [2], ist durch nichts wahrscheinlich zu machen. Umgekehrt aber würde (da das römische Fest nicht nur der Tellus, sondern auch der Ceres galt [3]) die Existenz eines griechischen, der *Αἰώρα* entsprechenden Ritus aufs Beste zu einer ursprünglichen Identität von Ceres und Demeter passen, und dies um so mehr, als gerade in ihrem Kulte bei verschiedener Gelegenheit die Maske hervortritt.

Bei dem Heiligtum der Demeter *Ἐλευσινία* im arkadischen Pheneos befanden sich zwei übereinandergelegte große Steine, das sogen. *πέτρωμα*. Es barg in seinem Inneren die Mysterienvorschrift, und über ihm lag in einem besonderen Aufsatz die Maske der Demeter *Κιδαρία*. Bei der *μείζων τελετή* setzte sie der Priester auf und schlug mit Stöcken die Erde, um die Unterirdischen aufzuwecken (Paus. 8, 15, 1—3). Daß der Name der Göttin mit der *κίδαρις*, dem *στρόφιον*, das die Priester trugen (Suid., Hesych. s. v.), zusammenhängt, hat man schon immer gesehen.[4] Freilich, ob mit *κίδαρις* in Pheneos die Maske selbst bezeichnet wurde und somit der arkadische Tanz gleichen Namens (Athen. 14, p. 631 d) einen Maskentanz bezeichnete, oder aber, ob die Maske selbst ein solches *στρόφιον* trug, wird nicht deutlich.[5] Soviel jedoch ist unverkennbar, daß

[1] S. o. S. 90. [2] G. Wissowa, RuKdR[2] 193 Anm. 2.

[3] G. Wissowa, RuKdR[2] 193.

[4] Kern, RE 4, 2732; Relig. d. Griech. 1, 163; H. Usener, Strena Helbigiana 319; Adler, RE 11, 378.

[5] P. Marconi, Agrigento 174 führt eine Darstellung der Demeter in der Maske auf, und vergleicht sie mit (m. W. bisher unpublizierten) Darstellungen der Demeter Kidaria aus Lindos (ein ähnliches Stück aus Megara Hyblaea Mon. Linc. 1, tav. IX 15). Da trägt die Göttin ein solches *στρόφιον*, sodaß wir uns danach für die zweite Alternative zu entscheiden hätten. Vergl. auch Netoliczka RE 11, 378f. — Sehr bemerkenswert ist eine Tonmaske aus der

Demeter, wie Dionysos, unter dem Bilde einer Maske dargestellt und verehrt wurde.

Zwei andere Nachrichten lassen sich noch hinzufügen. In einer Inschrift aus Aigai [1] wird über sechs silberne Masken berichtet, die von drei Mädchen der Demeter (die hier Domater heißt), der Kore und den mit ihnen zusammen im Tempel verehrten Göttern gestiftet sind. Und wenn von dem *Νυμφών* des Heiligtumes von Phleius bei Sikyon gesagt wird, dort seien *ἀγάλματα Διονύσου καὶ Δήμητρος καὶ Κόρας τὰ πρόσωπα φαίνοντα* aufgestellt gewesen (Paus. 2, 11, 3), so hat man, wie uns scheint, mit Recht vermutet, daß es sich auch da um Masken gehandelt habe.[2]

Also bereits hier scheint sich zu ergeben, daß die römische Ceres ursprünglich keine Andere als Demeter gewesen ist. Deutlicher wird dies noch hervortreten, wenn wir nunmehr einen Geltungsbereich der Ceres ins Auge fassen, den die bisherige Forschung beiseite zu schieben bemüht war — die Beziehung zu den Toten. Wie wenig hier die Auffassung Wissowas zutrifft, nach der sich in dieser Funktion nur eine nachträgliche Angleichung an die Demeter ausdrückt, ist neuerdings mit Nachdruck betont worden.[3] In der Tat sind die Zeugnisse, die uns zur Verfügung stehen, ganz unzweideutig und lassen mit voller Deutlichkeit erkennen, daß es sich um eine ursprüngliche Eigenschaft der Ceres handelt.

Bleiben wir zunächst noch bei den *feriae sementivae* und dem für sie bezeugten Ritus des Schaukelns der *oscilla*. Wir haben in einem früheren Abschnitte gesehen, daß dieser Ritus, wo immer er vorkommt, mit dem Totenkult in Verbindung steht. Auch in unserem Falle müssen wir dies annehmen, und zwar um so mehr, als die von uns herangezogene Darstellung der Demeter Kidaria in der Maske mit der gleichen Vorstellung verbunden ist. Der Priester, der diese Maske trägt, schlägt

---

Nekropole von Samos, die der zuvor genannten Darstellung in allem Wesentlichen gleicht (J. Boehlau, Aus jonischen und italischen Nekropolen, Taf. XIII 7; S. 159). Sie ist zum Aufhängen eingerichtet, also ein regelrechtes *oscillum*. Es scheint, als besäßen wir hier einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen der Demeter *Κιδαρία* und den ihr aufgehängten Masken.

[1] R. Böhn - C. Schuchhardt, Altert. v. Aigai 42.

[2] Kern, RE 4, 2729.

[3] E. Stolte, Glotta 17, 112.

auf den Boden, um die Unterirdischen aufzuwecken.[1] Also wäre nicht nur Tellus (wie wir das auch sonst wissen)[2] hier mit den Toten verbunden, sondern auch Ceres, der zusammen mit jener die *feriae sementivae* gefeiert wurden.

Vielleicht können wir noch einen Schritt weiter gehen. Bei der Besprechung der *oscilla* hatten wir gesehen, daß sie Abbilder des Totengottes Dionysos und seines Schwarmes waren. Entsprechend müßten wir in unserem Falle fordern, daß es sich um Masken der Ceres-Demeter und der chthonischen Mächte, deren Herrin sie ist, handelt. Streng beweisen können wir das nicht mehr, wenn auch die Canosavasen[3] uns das Abbild ähnlicher Masken zeigen. Aber auf Ceres-Demeter als Herrin der Toten, die in Athen nach ihr *δημήτρειοι* heißen, werden wir unten bei Besprechung der *manes Cereales* auf der Inschrift von Agnone noch stoßen.

Einen zweiten Ausgangspunkt gibt uns das Opfer der *porca praecidanea*, das wiederum an Ceres und Tellus gemeinsam gerichtet war. Es wurde vor Beginn der Ernte dargebracht und galt als Sühnung für eine etwaige Verletzung des *ius manium*[4], scheint also zu zeigen, daß die schöpferische Funktion der Ceres mit ihrer Beziehung zu den Toten verbunden war. Wissowa hat freilich eingewandt, daß bei Cato (de agr. 134) nur noch die Beziehung zu der Ernte vorhanden sei; da zugleich die Ceres allein angerufen werde, so sei deutlich, daß i h r das Bittopfer für die Ernte gegolten habe, der Tellus aber das Totenopfer. Wir müssen jedoch bedenken, daß Cato vorzüglich die praktischen Interessen des Landbaues im Auge hat, und so braucht man aus seiner Angabe nicht notwendig zu schließen, daß das Sühnopfer für etwaige Verletzung des *ius manium* zu seiner Zeit in Wegfall gekommen sei oder gar, daß Ceres von Anfang an nur das Ernteopfer gegolten habe. Vielmehr sagt Varro (bei Non. p. 163 M.) ganz ausdrücklich: *quod humatus non sit, heredi porca praecidanea suscipienda Telluri et Cereri; aliter familia non pura est* — nennt also beide Gottheiten nebeneinander. Ja, Gellius (4, 6, 7) spricht davon, daß vor Beginn der Ernte

[1] E. Rohde, Psyche 1, 119, Anm. 4. [2] G. Wissowa, RuKdR[2] 194.

[3] A. Mayer, Apulien 302; Arch. Ztg. 1857, 58f. Vielleicht gehört auch das neugefundene Stück aus Lavello mit der Darstellung einer Prothesis (E. Boehringer, Arch. Anz. 1929, 133f., fig. 35—36; vergl. S. 135) hierher.

[4] G. Wissowa, RuKdR[2] 193; RML 5, 331f.

allein der Ceres das Opfer dargebracht worden sei, *si qui familiam funestam aut non purgaverant aut aliter eam rem, quam oportuerat, procuraverunt;* desgleichen auch Paul. Fest. p. 223 M. Das zeigt unzweideutig, daß wir Ceres von dem Totenkult nicht trennen können und daß, wenn sie bei Cato allein als Empfängerin des Opfers genannt wird, sie für beide Gottheiten zusammen steht, wie dies unzweifelhaft auch für das Zeugnis des Gellius und Paulus zu gelten hat.

Wir wollen hier noch nicht die Frage aufwerfen, ob, wenn Ceres zugleich die Tellus vertreten kann, nicht eine weitgehende Identität beider Gottheiten anzunehmen sei; die Frage wird uns weiter unten noch zu beschäftigen haben. Zuvor muß eine andere Überlieferung besprochen werden, die gleichfalls die Verbindung der Ceres mit den Toten bezeugt. Wir meinen die Tatsache, daß der *mundus*, die Opferstätte für die *di inferi* und der Ort der „Verbindung zwischen Oberwelt und Unterwelt“[1], nach der Ceres bezeichnet werden kann (*mundus Cereris:* Fest. p. 142 M.). Gegenüber Zweifeln, die auch hier laut geworden sind, ist daran zu erinnern, daß bereits die Existenz eines *sacerdos Cerialis mundalis* (CIL 10, 3926) genügen würde, um sie zu widerlegen.[2] Daneben müssen wir in diesem Zusammenhang noch eine andere römische Gottheit heranziehen, die Panda Cela.

In der Inschrift von Agnone begegnet innerhalb eines Kreises von Gottheiten, die der Ceres nahestehen, der Name *patanai piistiai* (Dat. Sing.). Von ihm hat man schon längst gesehen, daß sein erster Bestandteil mit der römischen Panda, der Patella oder Patellana, der umbrischen Padella zusammenhängt.[3] Damit gelangen wir erneut in die unmittelbare Nähe der Ceres. Denn

[1] G. Wissowa, RuKdR[2] 234; P. Ducati, Etruria antica 1, 198.

[2] [Anderes noch bei St. Weinstock, Röm. Mitt. 45, 114f.; 122. Korr. N.]

[3] Th. Mommsen, Unterital. Dial. 135; F. Bücheler, Lex. Ital. XX; Umbrica 183; R. Planta, Gramm. d. osk.-umbr. Dial. 1, 248; 265f.; 394f.; 2, 30; 260; F. Muller, Altital. Wörterb. 323. — Bemerkenswert ist der Beiname. Hier ist allgemein üblich, trotz entgegenstehender sprachlicher Schwierigkeiten, die Anknüpfung an griech. *πίστιος*; vergl. R. Planta, l. c. 1, 103; 169; 2, 9; 208. C. D. Buck, Osc.-Umbr. Grammar 20. Anders Bücheler, Lexic. Ital. XX[a], doch vergl. R. Planta, l. c. 1, 537. Wir beschränken uns auf den Vorschlag einer zweiten Möglichkeit, nämlich das Beiwort der Göttin an das uns erhaltene Gentile *Pistius* anzuknüpfen. Dann besäßen wir in der Panda Pistia eine Gentilgottheit der *Pistii*. Ihr Name gehört zusammen mit *Piso*, den die Römer öfters mit I longa und die Griechen als *Πείσων* wiedergeben (W. Schulze, ZGLEN 210). Dadurch würde sich die Vokalisierung des oskischen Wortes erklären.

für die Patellana wird dies durch das Zeugnis des Varro nahegelegt (August., De civ. Dei 4, 8: [*praefecerunt ergo*] . . . *cum folliculi patescunt, ut spica exeat, deam Patellanam*); er und Aelius Stilo (Non. p. 44 M.) haben dann die Panda geradezu als identisch mit der Ceres erklärt. Also wird es sich — dies ist zunächst deutlich — um eine alte Indigitation dieser Göttin handeln.[1]

Das bestätigt sich, wenn wir einen besonderen Gesichtspunkt ins Auge fassen. Der Name der Panda braucht ja keineswegs aktivisch als die „Öffnende" (*ea quae pandit*) gedeutet zu werden, sondern man könnte ihn mit dem gleichen Recht auch medial übersetzen, als die „Sich-Öffnende" (*ea quae panditur*). Als eine Gottheit, die sich öffnet, ist sie aber ein Abbild des *mundus*, dessen Offenstehen (*patere*) an bestimmten Tagen der Kalender notierte (Fest. p. 142; 154 M.; Macrob., sat. 1, 16, 17f.). Aber noch weiter kann man hierin gehen. Die Öffnung des *mundus* bedeutet eine Verbindung der Unterwelt und ihrer Geheimnisse mit der Oberwelt sowie dem Tage. Es handelt sich um ein Offenbarwerden dessen, was sonst verborgen ist, oder um es mit den Worten des Festus (p. 157 M.) zu sagen: *quos dies etiam religiosos iudicaverunt ea de causa, quod quo tempore ea, quae occultae et abditae religionis deorum Manium essent, veluti in lucem quandam adducerentur et patefierent, nihil eo tempore in republica geri voluerunt.*[2] So liegt es nahe, Büchelers Konjektur zu Varro, Men. fr. 506 B anzunehmen, wonach die Panda als zweiten Namen den der Cela besessen hätte:

te Anna ac Peranna, Panda Cela, te (*te Lato:* codd.) *Pales.*

Die Göttin Panda Cela wäre dann erst ein rechtes Abbild des *mundus*, der seine Geheimnisse ja nur an bestimmten Tagen offenbart, sie sonst aber vor dem Lichte und den Augen der Menschen verschlossen hält, sie „verhehlt" (*celat*).

Aber die Panda Cela ist nicht allein ein Abbild des *mundus*, sondern wie dieser selbst ein solches der Erde überhaupt. Wissowa hat es als Erster ausgesprochen, daß unsere Göttin ebenso wie die Genita Mana eine Indigitation der Tellus darstellen müsse. In beiden Namen spreche sich deren Doppelnatur

[1] G. Wissowa, RuKdR[2] 195 Anm. 2.

[2] Es ist bezeichnend, daß Vergil da, wo er sich anschickt, die Geheimnisse des Hades zu enthüllen, den gleichen Ausdruck verwendet:

Sit mihi fas audita loqui, sit numine vestro
Pandere res alta terra et caligine mersas (Aen. 6, 266f.).

als Allgebärerin und als Bergerin alles Abgestorbenen aus.[1] Die gleiche Vorstellung kehrt auch im Griechischen wieder. In einem Fragment des Euripides, um nur ein Beispiel anzuführen, heißt es:

ἥ δ' ὑγροβόλους σταγόνας νοτίας
παραδεξαμένη τίκτει θνητούς,
τίκτει βοτάνην φῦλά τε θηρῶν·
ἔνθεν οὐκ ἀδίκως
μήτηρ πάντων νενόμισται.
χωρεῖ δ' ὀπίσω
τὰ μὲν ἐκ γαίας φύντ' εἰς γαῖαν κτλ.

(fr. 839 N.[2]; Nachbildungen bei Pacuv., trag. fr. 87 Ribb.; Lucr. 2, 991 f.; vergl. auch Vitruv. 8 praef. 1). Aber auch die Vorstellung von dem Sich-Öffnen und -Schließen der Erde begegnet auf griechischer Seite, wofür im allgemeinen auf die Darlegungen L. Maltens[2] verwiesen sei. Nur ein Sonderfall möge angeführt werden, weil er sich dem *mundus* als Kommunikation zwischen Ober- und Unterwelt geradezu an die Seite stellen läßt. An zahlreichen Stellen Griechenlands, besonders in Arkadien und der Argolis[3], zeigte man einen Eingang in die Unterwelt, der oft mit dem Kult der Demeter und daneben mit der Sage von dem Raube der Kore verknüpft war. Wenn es nun in dem homerischen Demeterhymnus (v. 16 f.) bei dem Erscheinen des Unterweltsgottes heißt:

16. *χάνε δὲ χθὼν εὐρυάγυια*
Νύσιον ἂμ πεδίον, τῇ ὄρουσεν ἄναξ πολυδέγμων

— so scheint in diesen beiden Versen die gleiche Vorstellung wiederzukehren, die dem Kulte des *mundus* und dem der Panda Cela gemeinsam ist: Auf der einen Seite das Sich-Öffnen der Erde, auf der anderen der Name des *Μύσιον πεδίον* — denn so hat man nach Maltens[4] Vorschlag zu schreiben — d. h. der „Erde, die sich hinter dem Räuber schließt".[5]

Wir könnten nun erneut die Frage aufwerfen, ob nicht, wenn Panda Cela als Indigitation sowohl der Ceres wie der

[1] RML 5, 331. [2] Arch. f. Religionswiss. 12, 294 f.; vergl. auch U. v. Wilamowitz, Griech. Tragödien 2, 223. [3] L. Malten, l. c. 285 f.; bes. 300 f. [4] l. c. 302.
[5] [Über eine Verbindung auch des *mundus* mit dem Raub der Kore vergl. St. Weinstock, l. c. 114 Anm. 1. Korr. Not.]

Tellus angesprochen werden muß, mit einer weitgehenden Identität beider Gottheiten gerechnet werden darf. Wir wollen die Antwort wiederum zurückstellen und zunächst unsere bisherige Frage weiter verfolgen. Es wird inzwischen deutlich sein, daß in der Polarität des Sich-Öffnens und Sich-Schließens, des Gebärens alles Lebendigen und des Bergens der Toten sich die römische und die griechische Vorstellung von der Erdgöttin aufs Genaueste entsprechen. Wie zum Wesen der Ceres, so gehört es auch zu dem der *Δη-μήτηρ*, der „Mutter Erde", daß sie alles Leben hervorbringt und, wenn seine Zeit vorüber ist, es wieder zu sich nimmt.[1] Auf dem Wege über den *mundus* und die Panda Cela werden wir demnach erneut darauf geführt, daß Ceres niemand Anderes sein kann als jene Göttin, die in Griechenland seit ältesten Zeiten verehrt wurde.

Noch auf einen besonderen Punkt können wir aufmerksam machen. Auch dem Opfer der *porca praecidanea* läßt sich auf griechischer Seite Ähnliches innerhalb des Totenkultes zur Seite stellen.[2] Im Kulte der Demeter begegnet das Schweineopfer in einer Reihe von Fällen. Besonders zu erwähnen ist der Kult von Potniai (Paus. 9, 8, 1): Da wurden der Demeter und Kore, die hier *Πότνιαι* hießen, Schweine in die sogen. *μέγαρα* hinabgestoßen; man glaubte, sie kämen in Dodona wieder zum Vorschein. Einen ähnlichen Brauch kennen wir am vorletzten Tage der Thesmophorien, wo man lebende Ferkel in einen Schlund versenkte, um sie dort umkommen und verwesen zu lassen.[3] Die Übereinstimmung beider Riten ist für uns um so wertvoller, als man in den unterirdischen *μέγαρα* (auch in Athen hießen sie so) die erneute Analogie zu dem *mundus* nicht verkennen wird.

In diesem Zusammenhang wird es von besonderer Bedeutung, daß das Schweineopfer für Ceres sich in die allerälteste Zeit Roms hinaufverfolgen läßt. Wir wissen noch von einem zweiten derartigen Opfer, das diesmal in Gegenwart der Leiche dargebracht wurde — der *porca praesentanea* (Fest. p. 250 M.; vergl.

---

[1] W. F. Otto, Die Götter Griechenlands 33; E. Rohde, Psyche 1, 191; O. Kern, D. Relig. d. Griech. 1, 35f.

[2] E. Rohde, l. c. 242 Anm.; O. Kern, l. c. 1, 159.

[3] E. Rohde, Kleine Schrift. 2, 355f.; O. Kern, Athen. Mitt. 12, 16; L. Malten, Arch. f. Religionswiss. 12, 440; zuletzt E. Gjerstad, Arch. f. Religionswiss. 27, 230f.; O. Kern, D. griech. Myst. d. klass. Zeit 25.

Mar. Victor. GL 6, 25 K.). Diese Nachricht hat neuerdings, wie es scheint, durch den Ausgrabungsbefund der römischen Forumsnekropole eine unerwartete Bestätigung erhalten.[1] Daß jenes Opfer auch der Tellus oder gar ihr allein gehört hätte, wie man gemeint hat[2], ist durchaus unbewiesen. Im Gegenteil: Die Tatsache, daß sich der Brauch nicht nur in der jüngeren bestattenden Schicht der Nekropole, sondern bereits in der älteren verbrennenden, die allein den Bewohnern des Palatin zugehört, gefunden hat, zwingt zu der Annahme, daß bereits die palatinische Stadt einen Kult der Ceres gekannt hat. Entsprechend wurde der ihr gehörige *mundus* zur Gründung der Stadt in Beziehung gesetzt (Ovid., fast. 4, 821 f.; Plut., Rom. 11). Er lag auf der Stelle des späteren Komitium[3], also noch innerhalb der Brandnekropole, die sich ursprünglich bis an die Abhänge des Kapitols erstreckte.[4]

Neben dem Schwein war Demeter noch mit einem zweiten chthonischen Tiere verbunden. Durch Maltens bekannte Untersuchung ist die Pferdegestalt der Demeter und der altgriechischen Erdgottheiten überhaupt deutlich geworden.[5] Da scheint es uns von größter Wichtigkeit, daß auf dem ältesten inschriftlichen Dokument, das die Ceres erwähnt — der aus dem 6. Jahrhundert stammenden Ceresvase von Falerii — die Darstellung eines Pferdes begegnet (CIE 8079 und die zugehörigen Abbildungen).[6] Auf der Leibung des Gefäßes eingeritzt erkennt man (wenn auch nur fragmentarisch erhalten) zwei Flügelrosse, von denen wenigstens noch der Kopf und je ein Flügel deutlich sind. Man denkt an die Darstellungen des geflügelten Totenrosses[7], oder auch solche der Medusa, die gleichfalls ursprünglich eine Form der griechischen Erdgöttin gewesen ist.[8] Da sie als ein geflügeltes weibliches Wesen mit Pferdekopf erscheint, und in Phigalia auch Demeter mit einem Pferdekopf dargestellt war (Paus. 8, 42, 4), so könnte unsere Darstellung vielleicht auch in diesem Sinne ergänzt werden. Jedenfalls wurde die

---

[1] F. v. Duhn, Ital. Gräberkunde 1, 423. [Daneben begegnet die Beigabe von Weizenkörnern (F. v. Duhn, l. c.); darüber zuletzt P. Wolters, Festschrift J. Loeb 111 f., bes. 123. Korr. Not.] [2] G. Wissowa, RuKdR[2] 194; RML 5, 535.

[3] Den angeblichen palatinischen *mundus* hat St. Weinstock, l. c. 118 f. wohl endgültig beseitigt. [4] F. v. Duhn, l. c. 417.

[5] Arch. Jahrb. 1914, 181 f. [6] G. Herbig, Tituli Faler. veter. 22 f.

[7] Siehe z. B. L. Malten, l. c. 230 f., Abb. 22—23. [8] L. Malten, l. c. 183 f.

Ceres in dem faliskischen Kult des 6. Jahrhunderts ganz in der Art der griechischen Göttin vorgestellt.[1]

Als Letzten müssen wir den Gott erwähnen, der als männlicher Genosse neben der Ceres steht, den Cerus. Er wurde — das ist das Einzige, was uns die Überlieferung unmittelbar an die Hand gibt — in dem Liede der Salier als *duonus cerus* (Varro, de l. l. 7, 26) oder als *cerus manus* angerufen, was man als *creator bonus* deutete (Paul. Fest. p. 122 M.). Man wird zunächst an ein altes Götterpaar zu denken haben, ähnlich dem Paare Faunus und Fauna, Cacus und Caca, Liber und Libera, oder, um das nächstliegendste zu erwähnen, ähnlich der Tellus und ihrem Genossen Tellumo (Augustin., De civ. Dei 7, 23).

Einen Schritt weiter, der zugleich zur Demeter herüberführte, ist F. Pfister[2] gegangen. Er erinnert daran, daß in Megara die Göttin mit einer Gestalt verbunden ist, die in ihrem Namen an Cerus erinnert, dem *Κάρ*. Nach ihm war der Burghügel von Megara genannt; ebenso soll er das dortige Demeterheiligtum gegründet haben (Paus. 1, 39, 5; 40, 6; Steph. Byz. p. 359). Auch daß er als Sohn des „ersten Menschen" und Feuerbringers Phoroneus erscheint, ist bedeutsam, wenn man die enge Verbindung des ihm nahe verwandten Prometheus mit Demeter in Rechnung stellt.[3]

Bisher hatte man den Namen des Kar mit dem der Karer in Zusammenhang gebracht.[4] Das kann nicht strikt abgewiesen werden, aber daß auf der anderen Seite die Verbindung mit Cerus etwas sehr Sinnfälliges hat und in den Zusammenhang unserer Ergebnisse sich aufs Beste einfügt, wird sich nicht leugnen lassen. Wie Pfister richtig gesehen hat, läßt sich *Κάρ* wie *Ceres, Cerus, creare, cresccere* zu Wurzel **ḱer-*[5] „wachsen, nähren" stellen. Wir hätten hier ein von der Tiefstufe gebildetes Wurzelnomen zu erkennen: **ḱr̥-s* 〉 **Κᾰ̆ρ-ϛ*, was mit Abfall des auslautenden *σ* zu *Κᾱ́ρ* wurde.[6] Auf italischer Seite läßt sich außerdem der oskische Name des Brotes, *caria*[7], an-

[1] Das Vorstehende war längst geschrieben, als E. Stoltes Bemerkungen Glotta 18, 199f. erschienen. Ich freue mich der Übereinstimmung; seine Vermutungen über das Verhältnis von Demeter und Ceres werden sich in dieser Form freilich nicht mehr aufrecht erhalten lassen.

[2] Reliquienkult im Altertum 1, 11 Anm. 21.

[3] Eitrem, RE 10, 1294. [4] E. Meyer, GdA 2, 59f.; Eitrem, l. c.

[5] Walde-Pokorny, Vergl. Wörterb. 1, 408f.

[6] Brugmann-Thumb, Griech. Gramm.[4] § 143e, S. 172.

[7] Vergl. F. Bücheler, Kl. Schrift. 2, 283.

schließen, den man nicht von Ceres wird trennen wollen. Auch hier liegt die Tiefstufe der Wurzel vor (*kr̥-ia*), wobei die silbische Liquida, wie auch im Lateinischen gelegentlich, sich zu *-ar-* gewandelt hat.[1] Das zugehörige Verbum ist längst in osk. *karenter ‚vescuntur'* erkannt.

Damit fällt einiges Licht auf den Namen der Ceres selbst. Seine Verschiedenheit von dem der griechischen Demeter ist ein Moment, das nicht übersehen werden darf. Mag man Ceres als *creatrix*[2] oder, was uns wahrscheinlicher ist, als Göttin des „Wachstums"[3] erklären, wir konnten diese Bildung bisher nur als eine der zahlreichen Anrufungsformen der Erdgöttin, die nicht nur auf griechischer Seite, sondern auch auf italischer begegnen[4], deuten. Nunmehr besteht die weitere und sehr willkommene Möglichkeit, Ceres auch dem Namen nach mit einer Gestalt aus dem Kreise der Demeter in Verbindung zu bringen.

Fassen wir zusammen, so darf es schon jetzt als das Wahrscheinlichste gelten, daß Ceres und Demeter identisch gewesen sind. Das wird eine Bestätigung erhalten, wenn wir jene Erdgottheit, die Wissowa von Ceres hat trennen wollen, die Tellus oder Terra Mater, in unsere Untersuchung miteinbeziehen.

Einige Übereinstimmungen mit Ceres haben wir bereits angemerkt. Darüber hinaus erscheint auch Tellus als Göttin des Saatfeldes, „das den Samen aufnimmt und in seinem Schoße sich entwickeln läßt[5]." Wie Ceres der zweite, so hat ihr der erste Tag der *feriae sementivae* im Januar gegolten. Ihr Hauptfest, die Fordicidia, liegt gleichfalls im Frühjahr, am 15. April, durch einen viertägigen Abstand von den Cerealia getrennt; es wurde begangen durch ein Opfer trächtiger Kühe (*fordae boves*), die der Göttin sowohl auf dem Kapitol durch die Pontifices wie innerhalb der einzelnen Curien dargebracht wurden. Daneben steht die Beziehung zu den Toten. Auch Tellus wurde

---

[1] R. Planta, Grammatik d. osk.-umbr. Dial. 1, 322; vergl. M. Leumann in Stolz-Schmalz, Lat. Gramm.[5] 64f., wo die weitere Literatur zitiert ist.

[2] So F. Pfister, l. c. 11, Anm. 21 nach H. Osthoff, Etymolog. Parerga 1, 1f.; 29; F. Muller, Altital. Wörterb. 86.

[3] K. Brugmann, Vergl. Gramm. II 1[2], 522, der das ursprüngliche Neutrum *Ceres* mit *Venus* vergleicht, bei dem ein ähnlicher Wandel vorliegt (vergl. auch W. F. Otto, Die Götter Griechenl. 128 *venus* = χάρις).

[4] Vergl. dazu insbesondere den Abschnitt über den Kult von Agnone.

[5] G. Wissowa, RuKdR[2] 192; RML 5, 334.

bei dem Opfer der *porca praecidanea* angerufen und in zahlreichen Zeugnissen erscheint sie zusammen mit den Manen als die Macht, die alles Lebendige hervorbringt und nach dem Tode wieder in ihren Schoß aufnimmt.[1] Ganz entsprechend wird in der Devotionsformel das feindliche Heer *Telluri ac dis manibus* geweiht und Tellus sowohl als auch Juppiter zu Zeugen angerufen, indem man bei der Nennung ihres Namens die Erde mit den Händen berührte, bei dem des Juppiter dagegen sie zum Himmel erhob.[2]

Bei Tellus wie bei Ceres also haben wir die Polarität zwischen Gebären des Lebendigen und Bergung der Toten, die uns auf griechischer Seite in der Gestalt der Demeter entgegengetreten war. Die Übereinstimmung läßt sich nicht verkennen und zwingt uns zu der Folgerung, daß nicht nur Ceres, sondern auch Tellus mit der griechischen Erdmutter identisch gewesen sein muß. Schon von vornherein müssen wir ein solches Ergebnis erwarten: Ist doch Tellus oder Terra Mater nichts Anderes als die Übersetzung des Namens der *Δᾶ-μάτηρ*, „der Mutter Erde", deren Identität mit der *Γῆ* oft genug noch durchscheint.[3] Aber auch für den besonderen Fall des Opfers trächtiger Tiere wie der *fordae boves* finden wir auf griechischer Seite Parallelen genug.[4] Zumeist handelt es sich dabei um trächtige Schweine, wie dies einmal auch für Tellus gesagt zu werden scheint (Arnob., adv. g. 7, 22); auch der mit Volcanus verbundenen Erdgöttin Maia wurde am 1. Mai das Opfer einer *sus praegnans* dargebracht.[5] Daneben wird der mit Demeter engverbundenen Daeira eine *οἷς κύουσα* geschlachtet[6] und auch die sikyonischen Opfer von *πρόβατα ἐγκύμονα* an die Eumeniden (Paus. 2, 11, 4) lassen sich heranziehen.

Ein weiteres Moment, das in diesem Zusammenhang erwähnt werden muß, ist die Verbindung mit den Quellen oder den Nymphen. Auf ihre Erwähnung in der Inschrift von Agnone (*diúmpais*[7] *kerríiais*: Dat. Plur.) waren wir schon früher gestoßen:

---

[1] A. Dieterich, Mutter Erde 75f.; G. Wissowa, RuKdR[2] 194 Anm. 8; RML 5, 336f. [2] G. Wissowa, RuKdR[2] 194f.; RML 5, 336.

[3] Ein sehr instruktives Beispiel bei L. Malten, Arch. f. Religionswiss. 12, 299 Anm. [4] O. Gruppe, Griech. Mythol. 1178 Anm. 2.

[5] GGiaR 180f. [6] H. v. Prott, Leges sacrae 26, 11.

[7] Über den italischen Namen der Nymphen vergl. J. Wackernagel, Arch. f. lat. Lex. 15, 218f.

Sie sind mit Ceres engvereint und daß es mit Demeter ebenso steht, haben wir gleichfalls bereits gesehen. Aber auch bei der Tellus oder Terra Mater begegnen sie wieder. In dem Säkularlied des Horaz (29f.) folgen auf die Nennung der Tellus die *aquae salubres*; auch hier war die Erdgöttin mit den Quellen verbunden. Auf dem bekannten Relief der Ara Pacis hat dies seine bildliche Darstellung gefunden: Zu Füßen der Göttin erscheint die Quelle in Gestalt einer Amphora, der das Wasser entströmt.

Es ist bekannt, daß zwischen Quelle und Roß eine enge Verbindung besteht, daß sie geradezu als identische mythische Vorstellungen erscheinen.[1] Wir haben das für Rom an der Verbindung der Quellnymphe Juturna mit den Dioskuren, den *λευκὼ πώλω τοῦ Διός*, aufzeigen können.[2] Das geht freilich auf Griechisches zurück, aber im altrömischen Kult begegnet die gleiche Vorstellung, wenn das Roßopfer an Mars, der *Equus October* am 15. des Monates, in nur eintägigem Abstand auf das Fest des Quellgottes, die Fontinalia, folgt. Dementsprechend liegt das eine der beiden ältesten Heiligtümer des Fons außerhalb der Porta Fontinalis[3] auf dem *campus Martius*, der nach dem Gotte heißt. Aber noch eine andere Verbindung des Oktoberrosses läßt sich beobachten — nicht nur mit den Quellen, sondern mit der Erdmutter selbst. Das Blut dieses Rosses wurde teils auf den Altar der Regia geträufelt, teils im *penus Vestae* aufbewahrt.[4] An den Parilia wurde es zusammen mit der Asche der an den Fordicidia aus den *fordae boves* herausgeschnittenen und verbrannten Kälbern an das Volk verteilt.[5] Da treten uns also das Roß des Mars und der Tellus, der das Opfer der Fordicidia galt, in enger Verbundenheit entgegen. Daß dies von besonderer Bedeutung ist, zeigt die Tatsache, daß auch Anna Perenna, in der wir gleichfalls eine Indigitation der Ceres-Demeter erkannt hatten, mit den Rossen des Mars in Zusammenhang steht. Ihr Fest fällt auf den 15. März, also einen Tag nach den Equirria; diese aber gelten nicht nur dem Mars, sondern stehen mit dem *Equus October* in einem längst erkannten, zeitlichen und sachlichen Zusammenhang.[6]

---

[1] L. Malten, Arch. Jahrb. 29, 185f.
[2] GGiaR 4f.
[3] G. Wissowa, RuKdR[2] 221.
[4] G. Wissowa, RuKdR[2] 145.
[5] G. Wissowa, RuKdR[2] 200.
[6] G. Wissowa, RuKdR[2] 144f.

Tellus ist also zwar nicht mit dem Rosse identisch, aber doch mit ihm verbunden, und das ergibt eine neue Verknüpfung mit der roßgestaltigen Ceres-Demeter.[1] Von hier aus läßt sich noch einen Schritt weiter gehen. Gerade in dieser ihrer Erscheinungsform hat die griechische Erdmutter den Roßgott Poseidon neben sich[2], in dessen Namen diese Verbundenheit ihren Ausdruck gefunden hat. Durch P. Kretschmer[3] ist in dem *Ποτιδᾶς* oder *Ποτειδάϝων* der „Herr" oder „Gatte der *Δᾶ*", d. h. der *Δᾶ-μάτηρ* oder Mutter Erde, wiedererkannt worden. Die Verbindung gehört zum Ältesten, was sich von der griechischen Religion erkennen läßt. Merkwürdigerweise hat man noch nicht gesehen, daß diese Verbindung und daneben die ursprüngliche appellativische Bedeutung des Gottesnamens auch auf italischem Boden erhalten zu sein scheint.

In der fünften Region des etruskischen Himmelstemplum, das uns durch Martianus Capella überliefert ist, begegnen zunächst die *Coniuges reges* und dann nebeneinander:

Ceres Tellurus Terraeque pater Volcanus et Genius (1, 49).

Die verschiedenen älteren Deutungen dieser schwierigen Stelle hat C. Thulin angeführt und besprochen.[4] Sein eigener Erklärungsversuch, daß hier ein männlicher Gott *Ceres Tellurus* anzunehmen sei[5], ist an anderer Stelle widerlegt worden.[6] Aber auch den dort gemachten Vorschlag, Tellurus als eigene, mit dem römischen Tellumo identische Gottheit zu verstehen, vermag ich heute nicht mehr aufrecht zu erhalten.

Am Anfang der Region stehen die *Coniuges reges*, also ein Götterpaar — Juppiter und Juno, wenn eine Glosse im Cod. Bern.[7] recht hat. Dann liegt es nahe, auch mit der Erdgöttin Ceres einen männlichen Genossen als *coniunx* zu verbinden. Wenn Ceres die Erdmutter ist, so muß ihr — ganz allgemein —

---

[1] Der Versuchung, hier das Roß Arion, das der Verbindung des Poseidon Hippios mit der Demeter-Erinys entstammte, anzuknüpfen und es entsprechend dem Namen des Ares (P. Kretschmer, Glotta 11, 195 f.) als das „Fluchroß" zu deuten (doch vergl. U. v. Wilamowitz, Griech. Tragöd. 2, 226 Anm. 2; W. Schulze, Quaest. ep. 305; 528; P. Kretschmer, Kuhns Zeitschr. 29, 164), widerstehe ich, da mir bekannt ist, daß der Gegenstand von anderer Seite behandelt werden wird.

[2] L. Malten, Archaeol. Jahrb. 29, 181 f., wo die ältere Litteratur angeführt ist.

[3] Glotta 1, 27 f. [4] D. Gött. d. Mart. Cap. 3 Anm. 11—12.

[5] l. c. 46 f. [6] GGiaR 181 f.

[7] C. Thulin, D. Gött. d. Mart. Cap. 3 Anm. 10.

ein „Gott der Erde“ zur Seite gestanden haben. Damit werden wir dazu gedrängt, *Tellurus Terraeque pater* als einen einheitlichen Begriff zu verstehen. Der lateinische Übersetzer hat den etruskischen Ausdruck, der ihm vorlag und der den männlichen Genossen der weiblichen Erdgottheit bezeichnet haben muß, in doppelter Form wiedergegeben. Und zwar zog er aus dem römischen Pantheon diejenigen Namen der Erdmutter heran, aus denen er die appellativische Bedeutung „Erde“ heraushören konnte: Tellus und Terra Mater. Dabei ist er so verfahren, daß er nach dem Vorbild von *Reatinus pater*, *Soranus pater* u. A. m. die Beziehung des Gottes zur Erde einmal adjektivisch als *Tellurus pater*[1] und dann durch den Genetiv als *Terrae pater* ausdrückte.

Wer war nun dieser Gott der Erde? Es bestehen nur die beiden Möglichkeiten, daß er entweder lediglich als solcher bezeichnet, demnach ohne Individualnamen war oder aber, daß er mit dem unmittelbar darauf genannten Volcanus gleichgesetzt werden muß. Entscheidend ist, ob dieser (wie wir dies verlangen müssen) nicht nur als Gott der Erde, sondern auch als Gemahl der Ceres verstanden werden kann. Daß Volcanus an sich mit der Erde in Verbindung gestanden hat, daran besteht kein Zweifel.[2] Nur erscheint als seine Kultgenossin oder Gemahlin nicht Ceres, sondern Maia, deren Name zwar gleichfalls auf die Erde weist[3], die aber darum nicht ohne Weiteres mit Ceres identisch sein muß. Also bleibt nur die erste Möglichkeit, daß hier ein an sich namenloser „Gott der Erde“ gemeint war. Das kann aber kein Anderer als der „Herr“ oder „Gatte der Erde“ Poseidon gewesen sein. Beide stellen den männlichen Genossen der Erde dar, und wie neben jenem Demeter als Gattin steht, so hier neben dem „Gott der Erde“ ihr italisches Gegenbild, die Ceres.

Als die Etrusker den griechischen Gott übernahmen, haben sie also (so müssen wir annehmen) die appellativische Bedeutung seines Namens noch herausgehört. Gleichgültig, ob dies noch in ihrer kleinasiatisch-ägäischen Heimat oder erst auf italischem Boden geschehen ist — jedenfalls muß der Zeitpunkt,

---

[1] *Tellurus* ist regelmäßige adjektivische Ableitung von *Tellus*, vergl. C. Thulin, l. c. 3 Anm. 11; 47 Anm. 1. [2] GGiaR 180f.

[3] GGiaR 181 und die dort zitierte Literatur.

in dem die Übernahme erfolgte, sehr hoch hinaufreichen. Denn schon für Homer ist Poseidon im Wesentlichen der Gott des Meeres; damals also verstand man die alte Bedeutung des Namens bereits nicht mehr.

Noch ein zweites Moment ist von Gewicht. Wenn der Gott Poseidon ursprünglich keinen eigenen Namen trägt, sondern nach seiner Gattin, der Erde, genannt ist, so hat man darin mit Recht eine Unterordnung des Männlichen unter das Weibliche überhaupt sehen wollen.[1] Das ist nicht nur für die vorhomerische Religion bezeichnend[2], sondern auf der anderen Seite auch für die Etrusker. Wir können hier freilich nicht auf die Frage nach dem etruskischen Matriarchat und nach der Bedeutung der etruskischen Frau eingehen.[3] Aber es wird schwerlich ein Zufall sein, daß die Etrusker gerade den Namen unter den Bezeichnungen des Gottes der Erdtiefe rezipiert haben, der die herrschende Rolle des weiblichen gegenüber dem männlichen Prinzip zum Ausdruck brachte. Man fühlt sich geradezu an gewisse etruskische Analoga aus der menschlichen Sphäre erinnert. Wenn S. P. Cortsen[4] jüngst eine Inschrift[5] wie *a. caini. strume: manϑ: apa* als „A. Caine Strume, der Mann der Manth(uatnei)" gedeutet hat, so haben wir darin eine Bezeichnung des Mannes als Gatten einer bestimmten Frau, die dem, was wir in der göttlichen Sphäre beobachten konnten, aufs Genaueste entspricht.

Doch kehren wir zu unserem eigentlichen Gegenstand zurück. Unsere letzte Kombination muß erneut zeigen, daß die verschiedenen Erscheinungsformen der italischen Erdmutter mit der Demeter identisch sind. Denn wenn Poseidon als *Tellurus Terraeque pater* bezeichnet werden kann und zugleich als Gemahl der Ceres erscheint, so setzt das voraus, daß diese von Tellus und der Terra Mater im Wesen sich nicht unterschied und alle drei der Demeter gleichstehen. Diese allseitige Identität wird sich von einer weiteren Seite her zeigen, wenn wir uns nunmehr einem ganz anderen Bereiche zuwenden. Wir meinen die Be-

[1] W. F. Otto, D. Gött. Griechenl. 33. [2] W. F. Otto, l. c. 27f.

[3] An neueren Äußerungen vergl. Körte, RE 6, 754f.; F. Weege, Etrusk. Malerei 59f.; P. Ducati, Etruria antica 1, 43; E. Kornemann, D. Stellung d. Frau i. d. vorgriech. Mittelmeerkultur 34f.; H. Mühlestein, D. Kunst d. Etrusk. 1, 21; 70f. (und sonst). [4] Glotta 18, 184f.

[5] O. A. Danielsson, Etrusk. Inschr. i. handschr. Überl. 70.

ziehung zu den großen gegebenen Ordnungen des Lebens, vor Allem zur Ehe.

Für Demeter bedarf es hier nur eines Hinweises. Daß die Tellus bei der Hochzeit angerufen und daß ihr von den Neuvermählten geopfert wurde, ist gut bezeugt (Verg., Aen. 4, 166 und Servius Dan. z. St.).[1] Wenn man die gleiche Beziehung für die Ceres bisher geleugnet hat, so ist dies nur aus dem Vorurteil zu erklären, daß sie ursprünglich allein eine Göttin des pflanzlichen Wachstumes gewesen sein müsse. Umgekehrt wird man jetzt geradezu fordern, daß bei der sonstigen Übereinstimmung zwischen Ceres und Tellus beide Gottheiten auch in diesem weiteren Punkte übereingestimmt haben.

Da ist zunächst anzuführen, daß nach dem Zeugnis des Paul. Fest. p. 87 M. bei der Hochzeit der Göttin zu Ehren eine Fackel voraufgetragen wurde. Von da aus ergibt sich der Übergang zu der Nachricht des Servius, daß Ceres nicht nur die Göttin der Eheschließung, sondern auch der Ehescheidung gewesen sei (Aen. 3, 139; 4, 58). Man hat diese Nachricht mit der Begründung angezweifelt, daß bei dem späteren, *graeco ritu* gefeierten Kult die Cerespriesterinnen sich für die Dauer ihrer Funktion von den Männern trennen mußten; daraus sei dann „durch Verallgemeinerung" Ceres zur Göttin der Ehescheidung geworden.[2] Auf die mancherlei Unwahrscheinlichkeiten und Schwierigkeiten einer solchen Auffassung brauchen wir hier nicht einzugehen, denn wir besitzen für die Ursprünglichkeit gerade dieser Seite ein unzweideutiges Zeugnis. Es gab ein angeblich bereits auf Romulus zurückgehendes Gesetz, nach dem bei leichtsinniger Scheidung der Ehe durch den Mann die Hälfte des Vermögens der Frau, die andere der Ceres zufiel (Plut., Rom. 22). Der frühere, inzwischen von ihm selbst aufgegebene Versuch Wissowas[3], diese Nachricht, die man mit einiger Sicher-

---

[1] A. Dieterich, l. c. 11; G. Wissowa, RuKdR[2] 194; RML 5, 337f. Dort auch die recht wahrscheinliche Vermutung, daß das sogen. Gesetz des Numa, wonach die Witwe, die sich vor Ablauf der Trauerfrist wieder verheiratete, eine trächtige Kuh (*βοῦν ἐγκύμονα* = *fordem bovem*) opfern mußte (Plut., Num. 12), der Tellus gegolten habe.

[2] G. Wissowa, RuKdR[2] 301 Anm. 9.

[3] RE 3, 1975; vergl. RuKdK[2] 194 Anm. 5. Dieses Gesetz sollte einem anderen nachgebildet sein, wonach die *familia* derer, die sich an den plebeischen Beamten vergriffen, zugunsten der Göttin verkauft wurde (Liv. 3, 55, 7)

heit auf die altrömische Ceres wird beziehen dürfen, als wertlos zu erweisen, ist so wenig stichhaltig wie ein neuerer, wonach die bei Plutarch genannte Demeter mit der Tellus identisch gewesen sei.[1] Denn erst späte Autoren wie Zosimos (2, 5) und Johannes Lydus (de mens. 4, 72) haben diese Gleichsetzung vollzogen; der letztere übrigens an einer zweiten Stelle in der Form, daß er ausdrücklich hinzufügt, das Opfer habe *Δήμητρι οἷον τῇ Γῇ* gegolten (de mens. 3, 9). In älterer Zeit dagegen ist die Wiedergabe von Tellus durch *Γῆ* ausschließliche Regel — *ὁ νεὼς τῆς Γῆς* Dion. Hal. 8, 79, 3 = *aedes Telluris*[2]; *τὸ τῆς Γῆς ἱερόν* Appian., b. c. 2, 126; vergl. Cass. Dio 44, 22, 3; Diod. 37, 11, 1 — so daß in unserem Falle nur Ceres gemeint sein kann.[3]

Damit hätte sich von allen Seiten her die Identität von Ceres, Tellus und Demeter bestätigt. Zum Schlusse mag noch eine Folgerung besprochen werden, die sich aus dieser Identität, wie uns scheint, mit Notwendigkeit ergibt.

Wir gehen aus von dem Terminus *cerritus*: Non. p. 44 M. *cerriti et larvati male sani et aut Cereris ira aut larvarum incursatione animo vexati* oder Gloss. 5, 560 *cerriti larvati, qui aut Cerere aut larva incursentur.*[4] Zeigt schon der Bedeutungszusammenhang mit griech. *νυμφόληπτος* und dem danach gebildeten *lymphatus*, daß es sich auch bei der Ceres um eine chthonische Gottheit handeln muß, so erhebt die Gleichsetzung mit *larvatus* diese Auffassung zur Evidenz. Die Ceres gehört hier also in die gleiche Sphäre, in die auch die *larvae* — gespenstische, unterirdische Unholde[5] — gehören: in das Reich des Hades, zu den Toten.

---

[1] G. Wissowa, RML 5, 338.

[2] Hier zudem von Demeter (= Ceres) im folgenden Satz deutlich geschieden.

[3] Th. Mommsen, Strafrecht 689 Anm. 4; 1005 Anm. 5 hat das Alter dieses Gesetzes bestritten. Immerhin darf darauf hingewiesen werden, daß die Tatsache, daß beim Verkauf der Frau Weihung des Mannes an die Unterirdischen vorgesehen war (*θύεσθαι χθονίοις θεοῖς* = *sacer esto*; vergl. Dion. Hal. 2, 10, 3 und R. Schlesinger, Zeitschr. f. Rechtsgesch 8, 58f.), auch sonst für die der Königszeit zugeschriebenen Gesetze bezeichnend ist (vergl. Mommsen, l. c. 937). Überhaupt ist die Sakralbuße stets etwas sehr Altes, im römischen wie im griechischen Rechte, und weist auf eine Zeit, wo der Staat es noch nicht wagte, die ihm später obliegenden Funktionen, gestützt allein auf seine obrigkeitliche Macht, durchzuführen. Vergl. K. Latte, Heiliges Recht 48f.

[4] Weitere Zeugnisse im Thesaurus 3, 878.

[5] W. F. Otto, Die Manen 54f.

Wenn unsere Identifikation von Ceres und Demeter zutrifft, so würde aus ihr folgen, daß auch die Nähe der Demeter den Wahnsinn gebracht habe. In der Tat finden wir in den Glossen (2, 269, 31) *cererosus* mit *Δημητριόληπτος* erklärt. Man hat, wenn man von Mannhardt[1] absieht, dieser Glosse bisher allzuwenig Beachtung geschenkt. Durch unser Hauptergebnis wird nunmehr auch sie in den rechten Zusammenhang gerückt. Umsomehr, als wir auf griechischer Seite nicht nur die Nymphen, sondern, wie es scheint, auch die Totengespenster als Bringer des Wahnsinnes finden.[2] Demeter würde sich in diesem Kreise aufs Beste einfügen; sie wäre, „wie jede Erdgottheit, gebend und nehmend, gnädig und zürnend" zugleich gewesen.[3] Dabei sei an die Sage von der arkadischen Demeter erinnert (Paus. 8, 25, 2f.). Als sie in Stutengestalt von dem gleichfalls roßgestaltigen Poseidon besprungen war, zürnt sie, nimmt aber dann ein reinigendes Bad im Flusse Ladon. Oder anders ausgedrückt: Aus der grollenden Demeter Erinys — so genannt, *ὅτι τῷ θυμῷ χρῆσθαι καλοῦσιν ἐρινύειν οἱ Ἀρκάδες* — wird sie zur Lusia. Diese grollende Demeter zur Bestätigung unserer Auffassung heranzuziehen sind wir umsomehr berechtigt, als die gleiche Göttin auch in Italien verehrt wurde. Büchelers[4] Scharfsinn hat sie in der oskischen Verfluchungstafel von Capua (Planta 128; Conway 130) wiedererkannt. Dort erscheint (Zeile 3) eine Gottheit *Keri ar[entikei]* und (12) *Keri aret[ikei]*, was er mit der Hesychnotiz *Ἀράντισιν· Ἐρινύσι Μακεδόνες* zusammengestellt hat. Auch von ihrer höllischen Schar (*legin[um suvam]* Zeile 1ff. = ‚*legionem suam*') scheint die Rede zu sein[5]; auf griechische Parallelen hat K. Latte[6] aufmerksam gemacht.

Mit alledem findet ein früheres Ergebnis nunmehr seine Bestätigung und Ergänzung: das Aufhängen und Schaukeln der *oscilla* bei den *feriae sementivae*. Dieser Ritus begegnete bisher bei den Gottheiten, die als Herren der nächtlich schwärmenden Seelen und zugleich als Sender des Wahnsinnes erscheinen — Dionysos, Hekate und ihr Kreis. Hier fügt sich Ceres-Demeter

[1] Mythol. Forsch. 237f.

[2] E. Rohde, D. griech. Roman 415 Anm. 1; Psyche 2, 76 Anm. 1.

[3] L. Malten, Arch. Jahrb. 1914, 184.

[4] Kleine Schriften 2, 254f.

[5] Vergl. R. v. Planta, Gramm. d. osk.-umbr. Dial. 2, 626; anders Bücheler, l. c. 256.

[6] Heiliges Recht 80 Anm. 52; Arch. f. Religionswiss. 24, 248f.

aufs Beste ein. Und wenn wir zuvor auf die Nachricht verwiesen hatten, wonach der Ritus der *oscilla* von den Oskern gekommen sei, so scheint sich jetzt auch dafür eine Bestätigung zu ergeben. Denn wenn die Vorstellung von Ceres als der Bewirkerin des Wahnsinnes und jener Ritus zusammengehören, so kann es kein Zufall sein, daß auch das Wort *cerritus* auf das Oskische zurückgeht. Denn im Gegensatz zu dem parallel gebildeten *cererosus* wird es wohl nicht von dem römischen Namen der Göttin, sondern nur von dem oskischen **Kerrēs* (Stamm **Kerrē-*, vergl. *Kerrí* Dat. Sg. und *kerríiú-*[1]) abgeleitet sein — ähnlich, wie wir dies auch für das Gentiliz *Cerrinius* annehmen müssen.[2]

Der von manchen Forschern unternommene Versuch, *cerritus* an *Cerus* anzuschließen[3], ist demgegenüber sachlich Alles eher als wahrscheinlich; er widerspricht auch den antiken Zeugnissen, die das Wort einhellig mit Ceres, nicht mit Cerus zusammenbringen.[4] Weiter ist die bei dieser Kombination gemachte, stillschweigende Voraussetzung, daß *Cerus* eigentlich **Cerrus* gelautet habe[5], eine bloße Möglichkeit und, wenn unsere Verbindung mit *Κάρ* das Richtige getroffen hat, nicht einmal eine wahrscheinliche. Auf der anderen Seite finden wir das Gentiliz *Cerrinius* gerade dort, wo das Oskische zu Hause war: in Apulien, bei den Hirpinern, in Samnium und Campanien, besonders in Pompeii.[6] Das scheint entschieden für unsere Auffassung zu sprechen.

Zum Schlusse noch eine kurze Bemerkung über den Weg, auf dem der Kult der Ceres-Demeter nach Rom gekommen ist. Ein Entscheid ist hier besonders schwierig, wenn nicht unmöglich. Wenn das Ferkelopfer am offenen Grabe, wie es in der ältesten Schicht der Forumsnekropole sich hat beobachten lassen, wirklich bereits zum Kult der Ceres gehört hat, so kommen wir damit auf ein erhebliches Alter; wir sind also zu doppelter Vorsicht verpflichtet. Nur soviel ist sicher, daß auf eine direkte Rezeption des Demeterkultes durch Rom nichts hinweist. Dagegen führt mancherlei auf Vermittlung durch den

[1] R. Planta, Gramm. d. osk.-umbr. Dial. 2, 56.
[2] W. Schulze ZGLEN 467.
[3] H. Usener, Götternamen 357; F. Muller, Altital. Wörterb. 86.
[4] Siehe die Stellen im Thesaurus 3, 878.
[5] F. Muller, l. c. 86. [6] W. Schulze ZGLEN 467f.

oskischen Stamm, ähnlich dem, was wir bei Liber-Dionysos beobachten konnten, vor Allem der gleiche Name und die Tatsache, daß sich auf beiden Seiten die gleichen Indigitationen feststellen lassen (wir werden das im nächsten Abschnitt noch weiter verfolgen); auch die zuletzt gemachten Beobachtungen lassen sich heranziehen. Auf der anderen Seite darf das sehr alte Vorkommen der Göttin in Falerii (6. Jahrhundert) nicht unterschätzt werden: auch muß daran erinnert werden, daß das etruskische Templum das Paar Demeter-Poseidon in seiner ursprünglicher Bedeutung noch kennt.

Über diese beiden Möglichkeiten hinauszukommen, sehen wir keinen Weg; die Beantwortung der Herkunftsfrage wird demnach bis auf Weiteres offenbleiben müssen.

Flora

Die Identität von Ceres, Tellus und Demeter wird eine weitere Stütze in der Untersuchung der verschiedenen Indigitationen finden, die die Erdmutter in der römischen Religion besitzt. Denn auch bei ihnen begegnet uns die Verbindung von Mutter- und Totengottheit, die wir im vorigen Abschnitte beobachten konnten.

Zwei Indigitationen der Ceres, Panda Cela und Anna Perenna, haben wir besprochen. Weiter zu erwähnen wäre die Dea Dia, von der Henzen[1] und ebenso Wissowa[2] behauptet haben, daß sie in unseren Kreis gehöre. Der Name der Göttin sei „ebensowenig ein Eigenname, wie z. B. Bona Dea, sondern nur der Beiname einer Gottheit, deren individuelle Bezeichnung hinter diesem verschwunden ist"; diese Gottheit könne aber kaum jemand Anderes als Tellus oder Ceres gewesen sein.

Eine genauere Prüfung des zweiten Bestandteiles, der auch im Namen des Dius Fidius, der Diana und des Juppiter Dianus[3] wiederkehrt, muß uns eines Anderen belehren. *Dīa* aus **Divia*[4] kann nur die „Strahlende, Leuchtende" bedeuten; die Beziehung

[1] Acta fratr. Arval. 48. [2] RuKdR[2] 195; 562; RE 2, 1472.
[3] G. Wissowa, RuKdR[2] 113 Anm. 3.
[4] F. Solmsen, Stud. z. latein. Lautgesch. 110f.

auf den Himmel (*dīum*) und das himmlische Licht ist also unverkennbar. Das führt bereits von der Ceres weg; dagegen findet es darin seine Entsprechung, daß der Magister der Arvalen, wenn er in Gegenwart der anderen Brüder das bevorstehende Fest ankündigte, unter freien Himmel trat: *manibus l[autis capite] ve[l]ato sub divo*[1] *[contra orient]em* (CIL 6, 32340); man erinnert sich daran, daß, um bei dem Dius Fidius zu schwören, man gleichfalls unter freien Himmel treten mußte.[2]

Auf der anderen Seite bleiben jedoch gewisse Beziehungen zu den Gottheiten der Erde und des Ackerbaues bestehen. Schon die zentrale Rolle der Dea Dia im Kulte der Arvalen muß auffallen. Weiter erinnert die Tatsache, daß die Brüder nach Beendigung ihres Kultgesanges *deas unguentaverunt et cereos adcendederunt* (sic)[3], daß auch an dem gemeinsamen Mahle zu Ehren der Dea Dia (am dritten Tage) *lampades* angesteckt wurden[4], an eine Reihe ähnlicher Riten im Cereskult. Von dem Anstecken der *unctae taedae* bei den Cerealia berichtet Ovid., fast. 4, 411; weiter wäre an die Fuchshetzen der Cerealia zu erinnern, wo den Tieren brennende Fackeln an den Schwanz gebunden wurden[5], oder an die Lychnapsia des 12. August, die wohl gleichfalls ein Ceresfest gewesen sind.[6] Aber unbedingt beweisend sind diese Übereinstimmungen nicht. Man hat mit Recht an eine Reihe gleicher oder ähnlicher Bräuche erinnert, die bei alten Flurfesten und Umgängen erscheinen.[7] Und dorthin wird man auch den Ritus des Arvalenfestes zu stellen haben, das ja seinerseits auf das ältere Fest der Ambarvalia zurückgeht.[8]

Die Lösung unserer Schwierigkeiten ergibt sich durch eine weitere Beobachtung. Der Beiname der Dea Dia ist deutlich das Femininum zu *Dius*. Aber auch von dem Namen der Diana

---

[1] Sonst *sub divo columine*, vergl. dazu F. Leo, Arch. f. lat. Lexikogr. 10, 273f. [2] G. Wissowa, RuKdR[2] 131.

[3] Dessau 9522 II v. 35f.; vergl. G. Wissowa, Hermes 52, 344f.

[4] W. Henzen, Acta fratr. Arval. 44; CIL 6, 2065 II 47f.

[5] G. Wissowa, RuKdR[2] 302. Zur Deutung: W. Mannhardt, Mythol. Forsch. 107f.; G. Wissowa, l. c. 197; O. Gruppe, Griech. Mythol. 818; Pfister, RE 1A 951; K. Latte, Arch. f. Relig. 26, 42.

[6] Th. Mommsen, CIL I[2] p. 324; vergl. auch F. v. Duhn, Gnomon 5, 534.

[7] G. Metzmacher, Jahrb. d. Liturgiewiss. 4, 32f.; weiteres bei H. Usener, Weihnachtsfest[2] 320f. [8] G. Wissowa, RuKdR[2] 562 Anm. 4.

darf, wie dies an anderer Stelle gezeigt worden ist [1], das Gleiche gelten; auch sie ist die „Leuchtende" gewesen. Da es nun als ausgemacht angesehen werden kann, daß die Diana zum Monde in Beziehung gestanden und von dem nächtlichen Himmelslicht ihren Namen erhalten hat [2], so könnte auch die Dea Dia eine Mondgöttin gewesen sein. Zu vergleichen wäre die *Παν-δῖα*, eine Tochter der Selene oder auch diese selbst: die „Allerleuchtende" (**Παν-δι-Fια*) [3]: weiter die etruskische *Tiv*, die in Rom unter dem König Servius Tullius als Luna einen Tempel auf dem Aventin erhalten hat (Tac., Ann. 15, 41).[4] Unter dieser Voraussetzung würde sich dann auch erklären, was die Dea Dia mit den Arvalen zu tun hat. Catull 34, 17

Tu cursu, dea, menstruo
metiens iter annuum
rustica agricolae bonis
bona frugibus exples

— wird die Göttin dem Monde gleichgesetzt. Er „gliedert den Jahresverlauf durch die Monate und füllt so dem Landmann die Scheuer". Wilamowitz [5], von dem diese Paraphrase stammt, bemerkt dazu, daß kein Grieche dies dem Monde zugeschrieben hätte, die Verse seien vielmehr „ganz italisch gedacht". Dazu mag man Horaz, carm. 4, 6, 38f. vergleichen oder die Stelle Varro, de r. r. 1, 1, 5, wo Luna unter den Gottheiten des Landbaues erscheint.[6] Ebenso werden wir uns dann auch die Funk-

---

[1] GGiaR 95f.; nachzutragen ist ein Hinweis auf W. Schulze, Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch. 57, 275 n. 25. [2] P. Kretschmer, Glotta 13, 111f.

[3] Vergl. auch die kretische Pasiphae, deren Beziehung zum Monde L. Malten, Arch. Jahrb. 1928, 124f. aufgezeigt hat.

[4] So bereits die Vermutung Wissowas, RE 13, 1808. — Von dem Tempel der Luna auf dem Palatin, wo die Göttin den Namen *Noctiluca* führte (G. Wissowa, RuKdR[2] 316), wissen wir das Alter nicht. Da der Name zum ersten Male in einem Fragment des Laevius (fr. 26 Morel) vorkommt, so könnte der Tempel vielleicht erst kurz zuvor erbaut sein, sodaß es sich um einen Kult des *graecus ritus* handelte. [5] Hellenist. Dichtg. 2, 289.

[6] Aus der Verbindung des Mondes mit dem Landbau ließe sich vielleicht auch die auf den ersten Blick befremdliche Tatsache erklären, daß das Opfer *Lunae in Graecost(asi)* am 24. August mit einem Tage zusammenfällt, an dem der *mundus* offenstand (Mommsen, CIL I[2] p. 327; G. Wissowa, RuKdR[2] 316; RE 13, 1809). In ihn sollen bei der Gründung Roms die Erstlinge der Früchte hineingeworfen worden sein (Ovid., fast. 4, 821f.; vergl. Plut., Rom. 11); also war der *mundus* nicht nur mit den Toten verbunden, sondern zugleich

tion der Mondgöttin Dea Dia vorzustellen haben, wodurch eine Verbindung mit dem Ackerbau von selbst gegeben war.

Die Dea Dia als Indigitation der Ceres muß demnach für unseren Zusammenhang ausscheiden. Von um so größerer Bedeutung ist dagegen eine andere Göttin, deren enges Verhältnis zur Ceres noch nicht genügend erkannt ist, die Flora.

Sie begegnet uns ebenso wie die Ceres selbst nicht nur in Rom, sondern auch bei den Oskern und Sabinern, wo auch der Name ihres Festes, der Floralia, erscheint.[1] Dieser Umstand, verbunden mit der Tatsache, daß das älteste Heiligtum der Göttin auf dem Quirinal — zwischen dem Quirinustempel und dem *Capitolium vetus* — lag, macht die Ansicht Varros (de l. l. 5, 74) recht wahrscheinlich, daß die Flora einstmals mitsamt den Sabinern nach Rom gekommen sei; daß die römischen Monti, lange bevor die Stadt sich zu einem Gemeinwesen zusammengeschlossen hatte, von einem bestattenden, also sabinischen Stamme bewohnt war, darf heute als feststehend gelten.[2]

Unter den Zeugnissen über den Florakult, die aus dem Gebiet der oskisch-sabellischen Stämme uns erhalten sind, ist von besonderer Bedeutung wiederum die Inschrift von Agnone. Die Weihung *fluusaí kerriiaí* erscheint hier an vorletzter Stelle. Schon das Beiwort legt eine Beziehung zur Ceres nahe, die noch dadurch verstärkt wird, daß an dem Feste der Floralia in dem Haine geopfert werden soll (*fiuusasiaís*[3] *az húrtúm sakarater*). Denn eine ähnliche Bestimmung wird sonst für keine der aufgezählten Gottheiten gegeben und weist damit der Flora eine singuläre Stellung zu. Wie man hier zu verstehen hat, zeigt die enge Verbindung mit **Amma Cerealis* und **Perna Cerealis:* Alle drei zusammen stehen vor der abschließenden Weihung an **Evklos* und sind von den vorangehenden Gottheiten durch zwei eingefügte sakrale Bestimmungen geschieden. Wenn es nun richtig ist, was wir früher[4] zu beweisen versuchten, daß **Amma*

auch Opferstätte für die schöpferische Erde (anders St. Weinstock, l. c. 117 f.). Eine Verbindung mit Luna wird man um so mehr annehmen können, als auch das der Graecostasis unmittelbar benachbarte „Grab des Romulus" möglicher weise ein solcher *mundus* gewesen ist (G. Wissowa, RuKdR[2] 235).

[1] F. Bücheler, Lexic. Ital. IX; G. Wissowa, RuKdR[2] 198; RE 6, 2747; 2749.

[2] F. v. Duhn, Ital. Gräberk. 1, 458; vergl. L. Deubner, Arch. f. Religionswiss. 23, 303.

[3] Zur Form vergl. G. Herbig, Glotta 5, 252 Anm. 1.

[4] S. a. S. 93 f.

und **Perna* Indigitationen der Ceres selbst sind, so wird man das Gleiche wohl auch für Flora behaupten dürfen.

Damit stimmt überein, was wir von ihrem Wesen und ihrem Kulte aus der römischen Religion wissen. Schon die allgemeine Tatsache, daß sie überall mit dem Blühen der Pflanzen, insbesondere mit dem des Getreides, verbunden erscheint, bringt die Flora in die nächste Nachbarschaft der Ceres. Entsprechend liegt der (jüngere) Tempel der Göttin [1] unmittelbar neben dem der Dreiheit Ceres Liber Libera am Circus Maximus; Tac. Ann. 2, 49 nennt nach Erwähnung dieses Heiligtumes *eodem . . in loco aedem Florae*. Auch ist die Gründung in beiden Fällen aus der gleichen Ursache, wegen einer Mißernte (*propter sterilitatem frugum:* Fast. Praenest. 28. April), erfolgt. Des Weiteren schließen sich die jüngeren, *graeco ritu* gefeierten Floralia in zweitägigem Abstande an eine zusammengehörige Gruppe von Festen, die Parilia des 21., die Vinalia des 23. und die Robigalia des 25. April an, die alle mit der Tätigkeit des Landmannes zusammenhängen und ihrerseits wieder durch zwei gleichartige Feste, die Fordicidia und Cerealia (15. und 19. April), eingeleitet werden; beide gehören der Erdmutter. Daß auch die älteren Floralia, die als *feriae conceptivae* galten und darum keinen Platz in der ältesten Kalenderordnung fanden, ungefähr auf das gleiche Datum wie das spätere Fest fielen, hat man nicht ohne Wahrscheinlichkeit angenommen.[2] Schließlich der Name des Florifertum[3]: Er wurde zwar von Paul. Fest. p. 91 M. damit erklärt, *quod eo die spicae feruntur ad sacrarium ⟨Florae⟩* — richtiger aber wird er mit *fertum*, einer Art Opferkuchen, zusammengebracht.[4] Eben diese *ferta* galten als Gabe der Ceres: Es ist die archaische Inschrift von Falerii (CIE 8079), in der Ceres um Gewährung von *ferctom* angerufen wird.

Fügen wir diesem ersten Ergebnis bereits hier eine Ergänzung hinzu. Wir hatten zuvor für Ceres beobachtet, daß sie zu den Quellen in Verbindung gestanden hat. Bei der Flora findet dies seine Bestätigung. Denn bei dem *lustrum missum* der Arvalbrüder erscheint neben ihr Fons[5], und daß diese Ver-

[1] G. Wissowa, RuKdR[2] 197; RE 6, 2748.
[2] G. Wissowa, RuKdR[2] 198; RE 6, 2748.
[3] G. Wissowa, RE 6, 2759f.
[4] G. Wissowa, RuKdR[2] 198 Anm. 7.
[5] W. Henzen, Acta fratr. Arval. 146.

bindung nicht zufällig ist, beweist die Tatsache, daß auch Vitruv die Göttin zusammen mit den *fontium nymphae* nennt (1, 2, 5).

Damit erschöpft sich die gegenseitige Beziehung zwischen Ceres und Flora noch keineswegs. Wenn in der zuvor zitierten faliskischen Inschrift der Honig als Gabe der Ceres genannt wird, so findet das auf der Gegenseite gleichfalls seine Entsprechung:

Mella meum munus: volucres ego mella daturus
ad violam et cytisos et thyma cana voco.

— läßt Ovid (fast. 5, 271 f.) auf seine Fragen die Flora antworten (vergl. auch Anth. Lat. 747 R.). Gewiß ist hier der Honig zunächst nur als Gabe der Göttin der Blumen und blühenden Natur, als Gabe der spendenden Erde gefaßt. Darüber hinaus aber galt er von jeher als Gabe an die Unterirdischen und Toten, im griechischen Kulte ebenso wie im römischen.[1] Damit erhält nicht nur die von uns behauptete Beziehung der Ceres zu den Toten eine neue Stütze, sondern zugleich scheint sich auch bei der Flora eine solche Beziehung zu ergeben. Und das bestätigt sich, wenn wir das Fest der Göttin, die Floralia, betrachten.

Es war zuvor deutlich geworden, daß sie zu den Festen der Aussaat im April in Beziehung stehen. Aber die Floralia liegen nicht nur im April, sie reichen bereits in cäsarischer Zeit bis zum 3. Mai, fielen also zu gleichen Teilen in den folgenden Monat (vergl. Ovid., fast. 5, 185 f.). Mit dem gleichen Spielraum sind, soweit sich vermuten läßt, die ursprünglichen Floralia, die ja als *feriae conceptivae* ohnedies auf ein festes Datum nicht festgelegt waren, anzusetzen — also etwa auf Ende April bis Anfang Mai.[2] Damit ist eine neue Beziehung gegeben. Denn der Mai ist der Monat der Totenfeste[3]: In ihn fallen die Lemuria (9., 11. und 13.) und das Agonium (21.), das dem Vediovis galt; daß auch das Tubilustrium (23.) und der später eingeführte Tag des Mercurius (15.) in den gleichen Zusammenhang gehören, hoffen wir an anderer Stelle gezeigt zu haben.[4] Vor allem

[1] E. Samter, Familienfeste der Griech. u. Römer 84 f.; H. Usener, Kl. Schriften 4, 403; J. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung 5, 312.

[2] G. Wissowa, RuKdR[2] 198; RE 6, 2748.

[3] Vergl. auch A. v. Domaszewski, Abhandl. z. röm. Relig. 178 f.

[4] GGiaR 87 f.; 188 f.

aber ist es das Opfer an Bona Dea *sub saxo* und an Maia am 1. Mai, das in unmittelbarem Zusammenhange mit den Floralia steht. Beide Gottheiten gelten als solche der Erde und erscheinen sogar als identisch (Macrob., sat. 1, 12, 21). Ob bei der Bona Dea eine Beziehung zu den Toten bestanden hat, ist fraglich (immerhin wurde sie von Manchen der *χθονία Ἑκάτη* oder der Persephone gleichgesetzt: Macrob., sat. 1, 12, 23f.); sicherer dagegen ist es bei der Maia. Denn wenn bei ihrem Genossen Volcanus die Beziehung zum Totenkulte deutlich ist[1], so darf dies vielleicht auch für sie gelten, zumal sie ja dem gesamten Totenmonat den Namen gegeben[2] hat.

Die Floralia wären also, so scheint es, neben einem Feste für die Herrin der Vegetation und des blühenden Getreides zugleich ein solches für die Toten gewesen? Eine Analogie, die sich sofort einstellt, sind die attischen Anthesterien, die ja gleichfalls eine Totenfeier gewesen sind. Aber auch das Fest der Anna Perenna läßt sich vergleichen, in dem wir wiederum mit einiger Wahrscheinlichkeit eine solche Totenfeier vermuten dürfen.[3] Wie wir von ihm wissen, daß es mit besonderer Ausgelassenheit gefeiert wurde (Ovid., fast. 3, 523f.), so hören wir Ähnliches auch von den Floralia, vor Allem von den dort gefeierten szenischen Spielen (*scaena ioci morem liberioris habet* Ovid., fast. 4, 946; *mater ades florum ludis celebranda iocosis* 5, 183; *nosses iocosae dulce cum sacrum Florae festosque lusus et licentiam volgi* Martial. I praef.; *lascivi Floralia laeta theatri* Auson., de fer. 25). Auch das Weintrinken, das für das Fest der Anna Perenna bezeichnend ist (Ovid., fast. 3, 526; 531f.; vergl. Joh. Lyd., de mens. 4, 49), kehrt bei den Floralia wieder (Ovid., fast. 5, 337f.).

Wichtiger ist noch eine andere Tatsache. Aus der verderbten Stelle Dio 78, 22 erfahren wir wenigstens soviel, daß an den Floralia Geschenke verteilt wurden (*διαδίδοσθαί τινα*). Im Einzelnen wissen wir — zwar nicht aus Rom, sondern aus den Landstädten[4] — daß Erbsen und Bohnen an das Volk gegeben wurden. Zu Horaz' Worten über den Praetor oder Aedil von Canusium (sat. 2, 3, 182):

in cicere atque faba bona tu perdasque lupinis

---

[1] GGiaR 175f.; 189f. [2] W. Schulze, ZGLEN 469f.
[3] W. F. Otto, Wiener Stud. 34, 327 und oben S. 99f.
[4] F. Bücheler, Rhein. Mus. 42, 472.f.

— bemerkt Porphyrio: *antiqui aediles huiusmodi res populo Floralibus spargebant.* Etwas mehr hören wir anläßlich der spottenden Worte des Persius, die sich auf den gleichen Vorgang beziehen:

5, 177 *vigila et cicer ingere large*
rixanti populo, nostra ut Floralia possint
aprici meminisse senes

— wo die Scholien bemerken: *sparge, inquit, populo cicer. hoc enim in ludis Floralibus inter cetera munera iactabatur, quoniam Terrae ludos colebant et omnia semina super populum spargebant, ut Tellus velut suis muneribus placaretur.* Danach waren es nicht nur Bohnen und Erbsen, die unter das Volk verteilt oder richtiger: „ausgestreut" wurden, sondern alle Arten von Samen. Und zwar wurde dies damit begründet, daß man die Erde [1] mit ihren eigenen Geschenken habe günstig stimmen wollen. Wenn es sich dabei auch um Spenden von Nahrungsmitteln an das ärmere Volk gehandelt hat [2] (in der Tat bemerkt Porphyrio ad sat. 2, 3, 182, wo er die Persiusverse 5, 177 zitiert, zu *rixanti populo: pauperes enim fuerunt*), so doch nicht um dies allein. Sondern daneben muß einmal eine kultische Bedeutung gestanden haben.

Zu dem Brauche, der Erde allerhand Sämereien darzubringen, läßt sich die χύτρα πανσπερμίας vergleichen, die bei den Anthesterien eine Rolle spielt: Die Töpfe mit dieser Speise stellte man dem chthonischen Hermes „für die Toten" auf (Schol. Arist., Ach. 1076 und Ran. 218).[3] Hier kommen wir also über den Kult der Erde hinaus auf den der Toten, und das Gleiche gilt von der Verwendung der Bohne, die Horaz besonders hervorhebt. Bei ihr ist der Zusammenhang mit dem Totenkult so deutlich wie möglich.[4] Überdies hören wir aus dem römischen Kult noch in einem zweiten Falle, daß sie ausgeworfen oder ausgestreut wurde. Varro bei Non. p. 135 M. sagt, daß an den Lemuria (daß dieses Fest gemeint ist, zeigt die

[1] Daß die Flora mit ihr identisch war, wird hier also, in Übereinstimmung mit unserer Auffassung, ausdrücklich gesagt.

[2] G. Wissowa, RE 6, 2751; R. Heinze zu Horat., sat. 2, 3, 182.

[3] E. Rohde, Psyche 1, 238 Anm. 2; M. P. Nilsson, Eranos 15, 186f.; P. Wolters, Festschrift J. Loeb 121f.

[4] R. Wünsch, Frühlingsfest auf der Insel Malta 31f.; E. Samter, Neue Jahrb. 15, 42f.; G. Wissowa, RuKdR[2] 235; P. R. Arbesmann, D. Fasten b. d. Griech. u. Röm. 56f.

Parallelstelle Fest. p. 87 M.) *fabam iactant noctu ac dicunt se Lemurios domo extra ianuam eicere.* Genauer noch Ovid., fast. 5, 429 f., wo es heißt, daß es schwarze Bohnen waren und daß sie neunmal geworfen wurden; die Beziehung der Neunzahl gerade zu den Toten ist ja bekannt genug.[1] Auch an den *kalendae fabariae* wurde der Totengöttin Carna Speck und Bohnenbrei dargebracht[2]; ebenso sind die Spuren eines Bohnenopfers am Grabe bei der Forumsnekropole deutlich geworden.[3]

Es bestätigt sich also, daß die Floralia in irgendeiner Beziehung zu den Toten gestanden haben. In gleiche Richtung weist eine Reihe weiterer Bräuche, die für den Florakult bezeugt sind. Zunächst das Anstecken von Lichtern: Ovid., fast. 5, 361 f.; Anthol. lat. 747, 3; Cass. Dio 58, 19, 2. Wir waren dem Brauch zuvor außer bei der Dea Dia auch bei der Ceres begegnet. Er hat seine Parallele im Gebrauch der Lampen im Kulte der Totengöttin von Selinunt, der Malophoros[4]; daneben ist der gleiche Brauch für das römische Totenopfer belegt (Sueton., Div. Aug. 98, 4; Seneca, De tranq. anim. 11, 7; de brev. vit. 20, 5; epist. 122, 10; Dig. 40, 4, 44). Des Weiteren mag hier an die Verwendung der Rose erinnert werden; sie wird nicht nur für die Floralia bezeugt (Ovid., fast. 5, 336), sondern ist auch noch für ein anderes Fest der Göttin zu erschließen. Wenn im Menol. rust. Colot. (vergl. Menol. rust. Vall.) im Mai notiert wird: *sacrum Mercur. et Florae*, so hat das Letztere Mommsen[5] wohl richtig mit der Angabe des Philocalus zum 23. Mai kombiniert: *Macellus rosa sumat.* Es wäre also ein Rosenfest für die Flora anzusetzen; seine Lage gerade im Mai legt funeralen Charakter zumindesten nahe, und bestätigt wird dies durch die sonstige Verwendung der Rose. Wir denken an ihre Bedeutung für die Carnaria[6], daneben für die Rosaria oder Rosalia, eine Totenfeier, die im Mai und im Juni begangen wurde[7], also jeweils im gleichen Monat, in den jenes zweite

[1] H. Diels, Sibyllinische Blätter 40 f. [2] G. Wissowa, RuKdR[2] 236.
[3] F. v. Duhn, Ital. Gräberk. 1, 423. [4] F. v. Duhn, Gnomon 5, 534.
[5] CIL I[2] p. 318. [6] G. Wissowa, RuKdR[2] 236.
[7] J. Marquardt, Staatsverwaltung 6, 311; G. Wissowa, RuKdR[2] 434 Anm. 3; Steuding, RML 2, 2322; M. P. Nilsson, Neue Jahrb. 27, 679 f.; RE. s. v.; Beitr. z. Rel.-Wiss. II 1914, 134 ff.; seine Behauptung, die Verbindung der Rose mit dem Totenkulte sei erst sekundär, wird durch die von ihm selbst angeführten Zeugnisse widerlegt. — Ein Nachklang dieses Festes könnte das Rosenwerfen sein, das am Sonntag vor Pfingsten, sicherlich im Zusammenhang mit dortigem

Florafest und die Carnaria fallen. Auch an einen uns im Zusammenhang mit der Totenverehrung bezeugten *dies violae*[1] darf anläßlich der Flora und ihres Namens, der die Beziehung auf die Blüten und Blumen in sich schließt, erinnert werden; ebenso auch an die Verwendung der Lilie und überhaupt der Blume im Totenkult, wie sie uns in zahlreichen Beispielen entgegentritt.[2]

Die Flora zeigt — soviel wird deutlich sein — die gleiche Polarität als Gottheit des irdischen Wachstums und solche der Toten, wie sie uns bei Ceres und Tellus entgegengetreten war; auch sie wird demnach mit der Demeter, mit der griechischen Erdgöttin, identisch sein. Am Ehesten dürfte man, um der Namensgleichheit willen, an die Demeter Chloe[3] denken, deren Fest, die Chloia, wie die Floralia im Frühjahr gefeiert worden sind.[4] Von ihnen hören wir, daß sie *μετὰ παιδιᾶς καὶ χαρᾶς* begangen wurden (Cornut. 28, p. 55, 13 L.); das muß uns auf eine Besonderheit der Floralia führen, die wir bisher noch nicht besprochen hatten — ihre ausgelassenen szenischen Spiele.

Diese Spiele wurden zumeist durch Mimen bestritten, in denen statt der Schauspielerinnen *meretrices* auftraten. Diese mußten auf ein Zeichen mit der Tuba ihre Gewänder abwerfen und sich nackt vor den Zuschauern präsentieren, wobei sie sich in obszönen Worten und Handlungen ergingen. Vergl. Lactant., inst. christ. 1, 20, 10: *celebrantur . . illi ludi convenienter memoriae meretricis* (s. u.) *cum omni lascivia. Nam praeter verborum licentiam, quibus obscenitas omnis effunditur, exuuntur etiam vestibus populo flagitante meretrices, quae tunc mimarum funguntur officiis, et in conspectu populi usque ad satietatem impudicorum luminum cum pudendis motibus detinentur.* Wie diese Schilderung zeigt, ist der Brauch in historischer Zeit nichts Anderes als eine Hetärenparade gewesen, bei der jede nach Namen, Wohnort und Preis ausgerufen wurde (Tertull., de spect. 17). Aber es ist fraglich, ob das immer so gewesen ist. Die Floralia nach

---

Märtyrerkult, im Pantheon (S. Maria ad martyres) stattfand; vergl. H. Grisar, Das Missale im Lichte der Stadtgeschichte 114. Anders M. P. Nilsson, N. J. 680.

[1] J. Marquardt, l. c. 6, 312 Anm. 1; G. Wissowa, RuKdR[2] 434 Anm. 3; Steuding, RML 2, 2322 f.

[2] E. Norden zu Verg. Aen. 6, 883 f.; vergl. zu 221; M. P. Nilsson, N. J. 27, 679 Anm. 4; Steuding, RML 2, 2322.

[3] O. Kern, Athen. Mitt. 18, 192 f.; Verbindung mit dem Hades: U. v. Wilamowitz, Phil. Unt. 22, 321.

[4] O. Kern, l. c. 197.

griechischem Ritus und damit auch die szenischen Spiele werden zwar erst im Jahre 238 auf Geheiß der sibyllinischen Sprüche eingeführt, so daß man den Eindruck hat, als sei auch das Auftreten der *meretrices* erst damals üblich geworden; unter dem Deckmantel eines italischen Namens sei, so hat man gesagt, damit ein griechischer Kult eingeführt worden.[1] Streng widerlegen läßt sich diese Vermutung mit unserem Materiale nicht; immerhin lassen sich eine Anzahl von Beobachtungen machen, die in andere Richtung weisen.

Vor Allem ist merkwürdig, daß sich im griechischen Mimus etwas Entsprechendes nicht aufzeigen läßt.[2] Dies macht den Eindruck, als ob eine ältere, in Rom bereits existierende Sitte, von der man nicht lassen wollte, als besonderes Intermezzo in den Rahmen der szenischen Spiele eingelegt worden sei. Darauf scheint noch eine zweite Notiz hinzuweisen: Schol. Juv. 6, 250 *meretrices ... Floralibus ludis armis certabant gladiatoriis atque pugnabant.* Es sind also die Hetären noch in anderer Form aufgetreten. Ob innerhalb der Mimen selbst, wird nicht gesagt; jedenfalls würde es sich auch in diesem Fall nur um ein Intermezzo gehandelt haben, das innerhalb des szenischen Spieles eine selbständige Rolle besaß. Damit drängt sich erneut der Gedanke auf, daß es sich auch hier dem Mimus gegenüber um ein fremdes, ursprünglich selbständiges Moment handelt. Das Auftreten der *meretrices* wäre dann als ein bereits bestehender Brauch — *priscum morem* nennt ihn Valerius Maximus 2, 10, 8 — beibehalten und in die später übernommenen Spiele eingefügt worden. Vergleichen ließe sich der Scheinkampf[3] der Mägde, der uns für die Nonae Caprotinae berichtet wird.[4] Um so mehr, als die *ancillae* sich mit den *libertae*, aus denen sich die *meretrices* zu rekrutieren pflegten, nach Herkunft und sozialer Stellung aufs Engste berühren.

Damit kommen wir zur Frage der Deutung. Man hat gemeint, die Entblößung des weiblichen Körpers müsse ein „Vegetationsritus" sein.[5] Auch Wissowa[6] hat diesen Weg ein-

---

[1] G. Wissowa, RuKdR[2] 197. [2] H. Reich, Der Mimus 1, 171 f.

[3] Auf die mannigfache Überlieferung über Scheinkämpfe (zuletzt A. Lesky, Arch. f. Religionswiss. 24, 73 f.), die im Einzelnen sehr Verschiedenes bedeutet haben mögen (W. F. Otto, Philol. N. F. 18, 190 Anm. 44), kann hier nicht eingegangen werden. [4] G. Wissowa, RuKdR[2] 184.

[5] Steuding, RML I 2, 1486. [6] RE 6, 2752.

geschlagen. Er zog einen Vers des Lactantius (de ave Phoen. 127) heran, wo die rote Farbe durch folgenden Vergleich charakterisiert wird:

qualis inest foliis, quae fert agreste papaver
cum pandit vestes Flora rubente solo (Heinsius; *caelo* B^1C, *polo* B^2).

Aber es handelt sich hier um ein Ausbreiten des Gewandes, um den Pflanzen- und Blumenteppich, den Flora über die Erde legt (vergl. Ovid., fast. 5, 355 f.) — nicht um ein Entblößen des Körpers. Was der römische Brauch gemeint hat, ist, wie wir glauben, in ganz anderer Richtung zu suchen.

Zunächst muß die Nachricht, daß die *meretrices* eine Art Gladiatorenkampf aufführten, noch einmal herangezogen werden. Wir wissen, daß der Kampf der Gladiatoren ursprünglich zur Leichenfeier und damit zum Totenkult gehörte.[1] Darin könnte ein Hinweis liegen, wie wir den Kampf der Hetären aufzufassen haben. Es kommt noch hinzu, daß die *ludi Florales* mit der Tuba eröffnet wurden. Diese Nachricht gibt das gleiche Juvenalscholion, das von dem Kampf der *meretrices* in Gladiatorenwaffen spricht. Man denkt unwillkürlich an das Auftreten der Tubenbläser auf dem alten Münchener Gladiatorenrelief, dessen Bedeutung zuerst C. Weickert[2] erkannt hat, oder auf dem bekannten Grabmonument von Chieti.[3] Auch die Rolle der Tuba bei den Leichenbegängnissen[4] darf nicht außer Acht gelassen werden, wie man denn bei der Deutung des Münchener Reliefs bereits an sie erinnert hat.[5]

Der Kampf der *meretrices* scheint somit zum Totenkult zu gehören. Es bleibt zu fragen, ob das Gleiche auch für ihr sonstiges Auftreten vor dem Volke gilt. Dabei handelt es sich nicht nur um ein Entblößen, sondern zugleich wird von obszönen Reden (*verborum licentia*: Lact.) und Gesten (*pudendi motus*) berichtet. Was Gesten und Entblößung angeht, so sei hier auf eine Erscheinung hingewiesen, die sich weithin beobachten läßt.[6] Durch

[1] L. Malten, Röm. Mitt. 38/39, 328 f.

[2] Münch. Jahrb. d. bild. Kunst N. F. 2, 1 f.

[3] Monum. dei Lincei 19, tav. I.

[4] GGiaR 189 f.; J. Marquardt, Privatleben der Römer 1, 351.

[5] C. Weickert, l. c. 8.

[6] Beispiele bei R. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod 109 f. und E. Kornmann, Die Stellung der Frau in den vorgriech. Mittelmeerkult. 26 f.; einige

Nacktheit werden gewisse Geister „beschämt“ oder „erschreckt“; besonders gilt dies von dem Zeigen des Phallos, des nackten Gesäßes oder der weiblichen *pudenda*. Damit ist eine unmittelbare Verbindung zu der Aktion der römischen *meretrices* gegeben: Auch sie könnte sich auf die Geister, d. h. in unserem Falle auf die Seelen der Toten, bezogen haben.

Mit der Entblößung und den obszönen Gesten sind die Reden gleichen Charakters untrennbar verbunden. Ihnen waren wir im Totenkult bereits zweimal begegnet, in der Atellane und bei dem Feste der Anna Perenna. In der Tat ergibt sich sofort die Verbindung von den Floralia hin zu den unanständigen Liedern, die die Mädchen der Anna Perenna zu Ehren singen, wie zum allgemeinen Charakter der italischen Posse. Darüber hinaus werden die obszönen Gebärden auch bei der Atellane einmal ausdrücklich hervorgehoben (Tertull., de spectac. 17 Anf.).

Von einer anderen Seite her läßt sich die soeben aufgezeigte Verbindung noch schärfer fassen. Wir haben in einem früheren Abschnitt erkannt, daß die Tracht der Atellane ihr Vorbild in der des etruskischen Totengottes *φersu* hatte. Aber nicht nur hier hatte er das Vorbild abgegeben. Sondern gleichfalls als *φersu* kostümiert erschien der Aufseher bei dem Tierkampf der Tomba degli auguri, der uns seinerseits wieder an den der Gladiatoren erinnerte und wie diese seinen Platz im Totenkult besaß. Wir müssen die Frage aufwerfen, inwiefern die gleiche Gottheit innerhalb eines blutigen, grausamen Kampfes erscheinen und zugleich in die derbkomische und laszive Volksposse eingehen konnte. Im Kulte der Flora scheint sich dazu eine sehr bemerkenswerte Parallele zu ergeben. Denn wenn die *meretrices* an den Floralia nicht nur ihre Laszivitäten und Obszönitäten, sondern auch ein Gladiatorenspiel vorführten, so drängt sich die Übereinstimmung mit der doppelten Rolle des *φersu* geradezu auf.

Freilich bei dem Gladiatorenspiel der Floralia handelt es sich nicht um einen tödlichen Kampf, sondern, wie wir mit Sicherheit annehmen dürfen, nur um ein Scheingefecht. Das könnte einen wesentlichen Unterschied bedeuten. Aber wir müssen bedenken, daß bei dem Gladiatorenkampf nicht der töd-

---

Bemerkungen bei A. Bäumler in ‚Der Mythos von Orient u. Occident‘, Vorr. S. LXVII f.

liche Ausgang, sondern das Fließen des Blutes und sein Genuß durch den Toten das entscheidende Moment bedeutet hat.[1] Wir verstehen also sehr wohl, warum dem verwundeten Gladiator das Leben geschenkt werden konnte; es genügte, daß sein Blut geflossen war. Oder ein anderes Beispiel: Mit den Gladiatoren vereint war uns oben (S. 57 f.) die *praefica* begegnet; sie hatte die Funktion der Frauen übernommen, die sich bei dem Leichenbegängnisse das Gesicht zerkratzt hatten, *ut sanguine ostenso inferis satisfaciant.* Eine andere Bedeutung kann auch der Scheinkampf der *meretrices* nicht besessen haben; möglich, daß er einstmals zu einer leichten Verwundung geführt hat.

Vielleicht können wir noch einen Schritt weiter gehen. Was bedeutet es, daß gerade die *meretrices* an den Floralia auftreten? Man könnte daran erinnern, daß die Hetären teils dem Stande der Unfreien angehörten, teils als *libertae* ihm entstammten. Sklaven und Freigelassene genießen gerade an solchen Festen besondere Freiheiten, die den Gottheiten der Erde gelten; sie stehen unter deren besonderen Schutz (s. o. S. 103). Ein entsprechendes Verhältnis dürfen wir auch bei Flora als Indigitation der Erdmutter annehmen. Aber es kommt noch ein anderes Moment hinzu. Auf dem Fresko der Tomba degli auguri tritt der Gott *φersu* selbst in Maskierung auf, sowohl bei jenem Kampf wie auch in dem lustig-ausgelassenen Tanz, der uns das Vorbild der späteren Atellane zu sein schien (S. 53 f.); ebenso hatten wir in dem ihn begleitenden Tier, dem Wolf, die Beziehung auf den wolfsgestaltigen Herrn des Hades erkannt. Sollten auch die *meretrices* nicht nur als Schützlinge, sondern geradezu als Abbild der Göttin, der das Fest galt — der Flora also, verstanden worden sein?

Hier muß die Überlieferung erwähnt werden, wonach die Göttin selbst eine *meretrix* gewesen ist und das römische Volk als Erbin ihres auf diese Weise erworbenen Vermögens eingesetzt hat; von dessen Zinsen sollte dann die Wiederkehr ihres Geburtstages gefeiert werden.[2] Man hat hier von einer späteren Überlieferung gesprochen. Aber wir haben noch eine zweite Sage, wo etwas Ähnliches erscheint: Wir meinen die Erzählung von Acca Larentina oder Larentia, die mit der Göttin Larenta oder

[1] L. Malten, Röm. Mitt. 38/39, 329.

[2] Die Zeugnisse bei G. Wissowa, RuKdR[2] 198 Anm. 1.

Larunda und dem Totenfeste der Larentalia zusammenhängen muß.[1] Sie soll die Geliebte des Hercules gewesen sein, zugleich wird auch sie als *meretrix* und als Besitzerin eines Vermögens bezeichnet, das sie dem römischen Volke vermacht habe; wiederum erscheint der Zug, daß man ihrem Gedenken ein Fest oder richtiger: die Begehung eines Totenopfers feiert. Freilich, auch hierin hat man eine spätere Überlieferung erkennen wollen. Aber die Tatsache, daß in beiden Fällen es eine *meretrix* ist, die mit den Toten und ihrem Fest in Verbindung steht, muß doch zur Vorsicht raten. Hier mag es bei diesem Hinweis sein Bewenden haben; eine endgültige Klärung könnte nur durch eine Untersuchung geschehen, die auch den Hercules in ihren Kreis miteinbezieht.

Gehen wir von diesen Erwägungen aus, so drängt sich der Gedanke auf, daß der Zusammenhang zwischen den *meretrices*, die an den Floralia auftreten, und der Tatsache, daß Flora selbst als eine solche *meretrix* galt, nicht zufällig sein kann. Die *meretrices* haben offenbar die Göttin selbst oder ihr Gefolge dargestellt. Auch von hier aus zeigt es sich, daß es richtig war, wenn wir das Auftreten des *φersu* im etruskischen Leichenspiel der Rolle der *meretrices* an den Floralia gleichgestellt haben.

Damit ist unsere Deutung noch nicht beendet. Denn wenn es sich bei Flora um eine Indigitation der Demeter handelt, so müssen wir fragen, ob sich nicht auch in ihrem Kulte ähnliche Bräuche feststellen lassen.

Freilich für den Kampf in Gladiatorenwaffen muß das griechische Vorbild wegfallen. Er ist italisch oder genauer etruskisch[2], und kann erst nachträglich hinzugetreten sein. Wenn wir nun sehen, daß die Flora gerade bei den Sabinern, Samniten und kampanischen Oskern sich nachweisen läßt[3], so erinnert man sich daran, daß die Gladiatorenspiele nicht nur aus Etrurien, sondern auch aus dem einstmals etruskischen Kampanien nach Rom gelangt sein sollen.[4] Aus dem kampanischen Florakulte könnte auch das Auftreten der *meretrices* mit Gladiatorenwaffen stammen.

---

[1] G. Wissowa, RuKdR[2] 233 f., wo die ältere Literatur angegeben ist.
[2] L. Malten, Röm. Mitt. 38/39, 328.
[3] G. Wissowa, RuKdR[2] 198 Anm. 3; RE 6, 2747.
[4] L. Malten, l. c. 328.

Scheidet demnach diese Seite aus, so bleibt für uns noch die Frage, worin wir das Vorbild für die laszive Ausgelassenheit an den Floralia zu suchen haben. Sie ist um so dringender, als nicht nur im Kulte der Flora, sondern auch in dem der gleichfalls auf Demeter zurückgehenden Anna Perenna ein ähnlicher Brauch erscheint.

Bleiben wir zunächst noch in Rom, wo Demeter durch Ceres und Tellus repräsentiert wird. In unmittelbarer Nähe ihrer Feste im April liegen am 25. des Monates die Robigalia, bei denen es sich gleichfalls um ein ländliches Fest handelt: Hier erflehte man das Fernbleiben des Getreiderostes von den Feldern.[1] Damit ergibt sich ein enger Zusammenhang zwischen Robigus und Ceres, der sich auch durch andere Beobachtungen noch stützen läßt. So hat man schon längst darauf hingewiesen, daß das Hundeopfer an den Robigalia sowie das Opfer rötlicher Tiere an dem mit ihnen naheverwandten *augurium canarium* sich von der Fuchshetze an den Cerealia nicht trennen lasse.[2] Sehr bemerkenswert ist auch, daß Ovid., fast. 4, 936 von den *turpia obscaenae exta canis* spricht (vergl. Hor., ep. 1, 2, 26); da haben wir abermals ein *obscaenum* bei einem der Ceres nahestehenden Fest. Und in gleiche Richtung führt die Nachricht, daß an den Robigalia ein Wettlauf der Buhlknaben stattfand (Fast. Praenest.). Das entspricht dem uns überlieferten Auftreten der *meretrices* an den kurz voraufgehenden, später der Venus zugewiesenen [3] Vinalia [4], es entspricht aber auch ihrer Rolle an dem darauffolgenden Feste der Flora.

Sehr viel deutlicher noch spricht der griechische Kult. Was sich an Vergleichbarem anbietet, sind die *αἰσχρολογίαι*, die uns bei verschiedenen Gelegenheiten von Demeterfesten berichtet werden. Auf die *παιδιά* beim Feste der Demeter Chloe haben wir bereits verwiesen; freilich ist es nicht recht deutlich, ob es sich gerade um obszöne, unanständige Scherze gehandelt hat. Sehr viel deutlicher sprechen bereits die Zeugnisse über die *Στήνια*, die Feier am Vorabend der Thesmophorien, bei denen Scherz und Schmähreden der Frauen eine wichtige Rolle spielen.[5]

---

[1] G. Wissowa, RuKdR[2] 195f.
[2] G. Wissowa, RuKdR[2] 196f.
[3] Th. Mommsen, CIL I[2] p. 316.
[4] G. Wissowa, RuKdR[2] 290.
[5] Die Zeugnisse bei Preller-Robert, Griech. Mythol. 1, 778 Anm. 4.

Am ausführlichsten wissen wir Bescheid — dank einem von E. Rohde herausgegebenen Scholion zu Luk., dial. mer. 7, 4[1] — von den attischen Haloen; hier werden die *αἰσχρολογίαι* der Weiber und insbesondere ihr unanständiger Charakter durch die Beschreibung des Scholion ganz deutlich. Bemerkenswert ist, daß auch die Hetären bei diesem Feste eine besondere Rolle spielen. Sie betrachteten diesen Tag als den ihren und durften an ihm besondere Geschenke von ihren Liebhabern erwarten (Luk., dial. mer. 1, 1; 7, 4. Alkiphr., ep. 1, 33; 2, 3).

Damit besitzen wir bereits auf Seiten des Demeterkultes eine Entsprechung zu den Floralia, wie sie besser nicht gewünscht werden kann; es besteht nicht der geringste Grund, hier, wie man das getan hat[2], die Aphrodite *Ἀνθεία* zu bemühen. Aber noch einen Schritt weiter können wir gelangen, wenn wir nunmehr nach der Bedeutung der *αἰσχρολογίαι* fragen.

Auch für Syrakus wird uns von einem zehntägigen, zu Ehren der Demeter gefeierten Saatfeste berichtet, wobei ein *αἰσχρολογεῖν κατὰ τὰς πρὸς ἀλλήλους ὁμιλίας* stattfand. Diodor, der uns diese Nachricht bewahrt hat (5, 4, 6), sagt, es geschehe *διὰ τὸ τὴν θεὸν ἐπὶ τῇ τῆς Κόρης ἁρπαγῇ λυπουμένην γελάσαι διὰ τὴν αἰσχρολογίαν.* Gemeint ist die bekannte Erzählung, wonach die Magd Jambe es verstanden habe, mit ihren Scherzen die Trauer der Göttin um ihre verlorene Tochter zu verscheuchen und sie zum Lachen zu bringen (hymn. Hom. in Dem. 204f.; vergl. Nik., Alexiph. 131 u. Schol.; Apollod. 1, 5, 1, 3 u. a. m.). Die orphische Tradition hat diesen Zug noch besonders ausgemalt: Da ist es nicht Jambe, sondern Baubo, die durch ihre zotigen Späße und unanständigen Bewegungen die Demeter zum Auflachen bringt und sie den ihr dargebotenen Kykeon annehmen läßt (Clem. Alex., Protrept. 2, 20 = Euseb., praep. ev. 2, 3, 31f. Arnob., adv. nat. 5, 26).[3]

Hier haben wir nicht nur in dem Gebaren der Baubo das Gegenbild zu dem der *meretrices* an den Florialia — wir finden auch eine Möglichkeit der Deutung. Usener[4] hat in einem kurzen Aufsatz gezeigt, wie in dem Auftreten der Jambe die Ungebundenheit der Rede und das dadurch hervorgerufene

[1] Kl. Schriften 2, 365f. [2] G. Wissowa, RuKdR[2] 197.
[3] O. Kern, Orphic. fragm. p. 126f., fr. 52.
[4] Kleine Schriften 4, 469f.

Lachen der Trauer, der Klage um die verlorene, durch Hades entrissene Tochter gegenübertritt. Zum Vergleich hat er einen sardinischen Brauch herangezogen und auch an die *scurrae* bei den Begräbnissen der römischen Vornehmen erinnert. Scherz und Spott ist der Welt der Toten fremd, wie auch das laute Lachen im Gegensatz zu dem Wesen der *umbrae silentes*, der *taciti manes* steht.[1] Bei den Lupercalien mußten die beiden Knaben, nachdem durch das auf ihre Stirn geschmierte Opferblut die drohende Gefahr dargestellt war, nach rascher Entfernung des Blutes laut auflachen; auch da tritt das Lachen als Ausdruck einer Befreiung von Gefahr und Tod, als ihr unmittelbarer Gegensatz hervor.[2] Und hierher gehört auch das Derbkomische und Unanständige, wie es die Rolle der Baubo neben Jambe zeigt. Wir erinnern daran, daß durch obszöne Gebärde die Seelen der Toten „erschreckt" werden (S. 140 f.). Das Unanständige ist gleichsam die höchste Steigerung des Komischen, seine stärkste und ungebundenste Entfesselung; darum wird es der Welt der Toten, der Klage um das Verlorene als unmittelbare und drastischste Äußerung eines unverwüstlichen Lebens entgegengesetzt.

Der Kult von Agnone

Bereits des Öfteren waren wir auf die oskische Inschrift von Agnone (Planta nr. 200; Conway nr. 175) zu sprechen gekommen. Es handelt sich um eine Bronzeplatte, die auf der Vorder- und Rückseite mit dem Inventar eines heiligen Bezirkes[3] beschrieben ist. Dabei werden eine Reihe von Gottheiten genannt, die innerhalb dieses Bezirkes Verehrung gefunden haben. Er selbst gehörte als Ganzes der Ceres.

Die Bedeutung dieser Urkunde liegt darin, daß sie eine Probe auf das ermöglicht, was wir innerhalb des römischen Kultes beobachtet zu haben glauben. Hier muß sich die von uns behauptete griechische Herkunft der Ceres bestätigen. Aber

[1] W. Mannhardt, Mythолog. Forsch. 99 f.

[2] W. F. Otto, RE 6, 2066; Philol. 72, 188; vgl. Weinreich, Hermes 62, 118 A. 2.

[3] Über diesen Bezirk vgl. den Bericht des F. S. Cremonese bei Th. Mommsen, Unterital. Dial. 129 f.

auch die ihr nahestehenden Gottheiten und ihre verschiedenen Indigitationen finden ihre Entsprechung. Ein Reihe solcher in Agnone verehrter Indigitationen haben wir schon früher behandelt und dabei gesehen, daß sie sich in den Rahmen unserer Anschauung einfügen. Nunmehr bleibt der gleiche Nachweis für die noch ausstehenden Gottheiten zu erbringen.

Damit ist eine gewisse Begrenzung unserer Aufgabe schon angedeutet. Die Interpretation der Inschrift ist für uns nicht Selbstzweck. Uns interessieren nur diejenigen Gottheiten, die einen Anhalt für das ursprüngliche Wesen der Ceres zu geben vermögen. Einen besonderen Rang werden dabei diejenigen unter ihnen einnehmen, die durch Hinzufügung des Beiwortes *kerríio-* ‚*Cerealis*' als in besonders enger Beziehung zu Göttern stehend gekennzeichnet sind.

Das Inventar zerfällt in ein Verzeichnis der Statuen und ein solches der Altäre, die innerhalb des heiligen Bezirkes Aufstellung gefunden haben. Zum Beginn und zum Schlusse eines jeden Verzeichnisses stehen die Kultobjekte, die dem *evklúí* oder *evklúí patereí* (Dat. Sing.) geweiht sind. Ihn hat Bücheler[1] mit *Εὔκλῆς*, einem Namen des Unterweltsgottes, zusammengebracht, der auf den Goldblechinschriften der Gräber von Thurioi[2] erscheint. Dabei wurde die lautliche Schwierigkeit, daß das oskische Wort zu einem *-o*-Stamm gehört, durch den Hinweis auf den bekannten Wechsel von *Ἴφικλος*: *Ἰφικλῆς*, *Πάτροκλος*: *Πατροκλῆς*, *Ἐτέοκλος*: *Ἐτεοκλῆς* u. A. m. zu beseitigen versucht. W. Schulze hat ergänzend nachgewiesen, daß ein entsprechender Vokativ *Εὔκλε* auf einer der Inschriften tatsächlich vorkommt.[3] Obwohl dadurch eine Deutung bereits gegeben ist, will es uns doch angebracht erscheinen, noch auf eine zweite Möglichkeit hinzuweisen, die bisher keine Beachtung gefunden hat.

Hesych gibt zu dem Lemma *Εὔκολος* die Erklärung: *Ἑρμῆς παρὰ Μεταποντίνοις*. Darin könnte, unter Voraussetzung der im Oskischen so häufigen Synkope in den Mittelsilben, gleichfalls das Vorbild unseres Gottes erblickt werden.

Man hat kürzlich bemerkt, *Εὔκολος* müsse Hermes als Gott

[1] Rhein. Mus. 36, 332 = Kl. Schriften 2, 412.

[2] IG 14, 641, 1—3; H. Diels, Vorsokratiker II[3] 176; O. Kern, Orphicor. fragm. 106.

[3] Kuhns Zeitschr. 32, 196 Anm.; *Ἀντίδωρον* Wackernagel 248.

der Jugend gewesen sein.[1] Aber wir wissen, daß er als solcher in Metapont den Beinamen *Παιδοκόρης* (Hesych. s. v.) trug. Also werden wir uns nach einer anderen Deutung umsehen müssen, und da liegt es wohl am nächsten, an *Εὐκολίνη*, einen Namen der Hekate, zu denken. Dann würde es sich um den chthonischen Hermes, den Totengeleiter, gehandelt haben.

Den Hermes zusammen mit Ceres zu finden, darf nicht wundernehmen. Begegnen uns doch beide nicht nur in unserem Falle, sondern auch bei dem zweiten römischen Lectisternium des Jahres 217 ist Mercurius mit ihr zu einem Paare verbunden. Aber gleichviel, ob wir hier nun den Hades oder den Hermes *ψυχοπομπός* zu erblicken haben, Ceres erscheint, ebenso wie in dem Fluche der Vibia (Planta nr. 128; Conway nr. 130), mit dem Reiche der Toten und seinen Göttern verbunden. Es handelt sich also hier wie dort offenkundig um Demeter, und bei diesem Sachverhalt läßt es sich nicht verkennen, daß in den *maatúis kerríiais* unserer Inschrift die Manen[2] gesucht werden müssen. Daß sie als zur Ceres-Demeter gehörig bezeichnet werden, findet seine Entsprechung darin, daß auch in Athen für den Toten die Bezeichnung als *δημήτρειος* (Plut., de fac. in orbe lunae 28) vorkommt.[3]

Weiter hat Bücheler[4] das zunächst so rätselhaft scheinende

[1] G. Gianelli, Culti e miti della Magna Grecia 83; Eitrem, RE 8, 786.

[2] F. Bücheler, Lexic. Ital. XVI[b]; W. F. Otto, Philol. N. F. 18, 212; G.Wissowa, RuKdR[2] 110 Anm. 7. — Osk. *maato-* neben lat. *mā-nus, Mā-nes* zwingt zur Ansetzung eines Stammes **mā-* (Walde-Pokorny, Vergleich. Wörterb. 2, 220f.). Davon wird man den Namen des etruskischen Totengottes *Mantus* sowie die zu ihm gehörige Sippe (*Manturna, Mantuona, Mantua* u. A. m.: W. Schulze, ZGLEN 274) kaum trennen können. Bekanntlich haben wir im Etruskischen ein *-nt*-Suffix innerhalb des Namensystems anzunehmen (W. Schulze, ZGLEN 100; 340; P. Kretschmer, Glotta 14, 106): *lar*:*larnθ*, *vel*: **velnθ*, was dann in Weiterbildungen wie *velnθe*, *velnθi*, *Vol(u)ntilius, Volentilius* vorliegt. Ähnlich werden wir eine *-nt*-Bildung **mā-nθ*, **mā-nt* anzusetzen haben, wovon dann **mā-nt-u* (= *Mantus*), *mā-nt-rnś* (zu *Manturna*) abgeleitet wären. Die Verbindung der lat. Wurzel **mā-* — wenn wir sie als nur lateinisch ansetzen müssen und nicht eine lateinisch-etruskische Isoglosse anzunehmen haben — mit einem etruskischen Suffix wäre nicht anders zu beurteilen als der Name der *Diuturna* oder des *Mastarna* (etrusk. *macstrna*) mit ihrem lateinischen Stamm und den ihm angefügten etruskischen Formantien; vergl. GGiaR 11. [Ähnlich, wie ich nachträglich sehe, A. Trombetti, La lingua etrusca 111; dort S. 55f. auch über das *-nt*-Suffix].

[3] O. Kern, Relig. d. Griech. 1, 36; W. F. Otto, Die Götter Griechenl. 32.

[4] Rhein. Mus. 33, 10 = Kl. Schrift. 2, 257f.; Lexic. Italic. XV.

liganakdikeí entraí durch den Hinweis auf die Demeter *Θεσμοφόρος* und *Θεσμοθέτις* sowie auf die nach ihrem Vorbilde geschaffene *Ceres legifera* (Verg., Aen. 4, 58) zu erklären versucht (= *τῇ ἐμφυλίῳ Θεσμοφόρῳ*). Diese Deutung wird wohl auch heute noch, trotz einiger von Bücheler selbst nicht verschwiegener Schwierigkeiten in der Bildung des ersten Kompositionsgliedes [1], als die richtige gelten dürfen.

Leider ist es nicht ganz sicher, wie wir den Namen *Anterstataí* (Dat. Sg.), zu erklären haben. Mommsen [2] hatte in der ‚*Interstita*' die Göttin erblickt, „welche zwischen die verschiedenen Besitzungen tritt und die *interstitia agrorum* [3], die Grenzen, unverrückbar erhält". In der Tat läßt sich die Übereinstimmung mit der *Θεσμοφόρος*, der die Einteilung der Äcker und damit die Regelung der Besitzverhältnisse verdankt wird, nicht verkennen. Servius bemerkt zu Aen. 4. 58: *legiferae Cereri] Sed hoc ideo fingitur, quia ante inventum frumentum a Cerere passim homines sine lege vagabantur; quae feritas interrupta est invento usu frumentorum, postquam ex agrorum divisione nata sunt iura.* [4].

Eine weitere Funktion der Göttin wird deutlich werden, wenn wir uns noch einmal kurz der *ammaí kerríiaí* (Dat. Sing.) zuwenden, die wir bereits zuvor besprochen hatten.[5] Wir konnten dort feststellen, daß es sich um eine als „Mutter" bezeichnete Indigitation der Demeter handelte (in deren Name [6] ja gleichfalls diese Bedeutung liegt). Etwas Ähnliches dürfte mit *futrei kerríiaí* (Dat. Sing.) gemeint sein, wobei man an die Demeter *φυσίζοος* denken könnte. Die Bezeichnung als *genetrix*, *creatrix* greift abermals die mütterlich-gebärende Seite der Göttin heraus und stellt sie als selbständiges Wesen vor uns hin —

---

[1] Zum zweiten Glied vergl. *iudex* aus **i̯ous-dic-s; med-dix*, osk. *meddíss* aus **medo-dic-s;* gr. *νομοδείκτης* (Plut., Tib. Gracch. 9).

[2] Unterital. Dial. 134.

[3] Über *interstitium* und *interstitio* vergl. M. Cantor, Die röm. Agrimensoren 167; *interstitio* z. B. Corp. Agrim. p. 206, 7 L. = p. 169, 9 Thul.

[4] Anders F. Bücheler, Lexic. Ital. V: „*Deae tamquam intervenienti*". Aber *intervenire* wird auch bei den Agrimensoren in der Bedeutung „dazwischen liegen" gebraucht, freilich nicht in Bezug auf die *limites*, sondern auf das, was sie selbst einschließen. An anderer Stelle dagegen ist das Verbum deutlich im Sinne einer Grenzsetzung: Javolanus, dig. 33, 3, 4 *medius paries, qui utrasque aedes distinguat, intervenit* („dazwischenliegt").

[5] S. o. S. 91f. [6] P. Kretschmer, Wiener Stud. 24, 523f.

ähnlich nicht nur dem, daß wir eine besondere **Amma* —, sondern daß wir auch eine selbständige *Θεσμοφόρος* und, wie es schien, auch eine **Interstita* neben der Ceres-Demeter selbst haben.

Übrigens begegnet die Bezeichnung, die hier Demeter trägt, noch in dem Namen einer zweiten Gottheit. Auf einem aus Samnium stammenden Stein (Planta 180; Conway 162) heißt es:

. . .] klúm maatreís
. . .]ras futre . . e . .

Da hat man in der ersten Zeile *[sakara]klum*, in der zweiten wohl *[kupa]ras futre[is]* zu ergänzen.[1] Wir hätten dann hier die auch bei den Umbrern (Planta 295; Conway 354) und in Picenum[2] verehrte Cupra mater zu erkennen, die man nicht mit Unrecht der römischen Bona Dea gleichgesetzt hat.[3] Ihre Beziehungen zu der Damia als Indigitation der Demeter haben wir oben (S. 94f.) berührt.

Weiter begegnet uns auf unserer Inschrift ein Bild und ein Altar für die *anafríss* (Dat. Plur.), d. h. für die ‚*Imbres*'.[4] Da liegt es nahe, zumal sie in Verbindung mit einer Erdgöttin, d. h. einer Göttin der Vegetation und des schöpferischen Hervorbringens erscheinen, an die befruchtenden Himmelsregen zu denken. Wir kennen sie aus der griechischen Religion — hier mit Zeus *Ὄμβριος* oder mit dem Himmel schlechthin verbunden, dessen griechischer Name ja mit dem Verbum *οὐρέω* zusammengehört, mithin den „Befeuchter" oder „Befruchter" bedeutet.[5] Die gleiche Vorstellung kehrt in dem berühmten Fragment der aischyleischen Danaiden (44 N.[2]; Wilamowitz p. 380) wieder, wo nach Aphrodites Worten sich der „heilige Himmel" danach sehnt, daß er die Erde umfange und durch seinen Regen schwanger mache[6]:

ὄμβρος ἀπ' εὐνάοντος οὐρανοῦ πεσών
ἔκυσε γαῖαν.

[1] R. S. Planta, Gramm. d. osk.-umbr. Dial. 2, 639; merkwürdigerweise läßt Wissowa bei seiner Besprechung der Inschrift (RuKdR[2] 110 Anm. 7) die zweite Zeile gänzlich unberücksichtigt.

[2] Mommsen, CIL 9, 5294 p. 502; Unterital. Dial. 350.

[3] Mommsen, Unterital. Dial. 351; G. Wissowa, RuKdR[2] 216 Anm. 5.

[4] Vergl. J. B. Hofmann, Festschr. Streitb. 364.

[5] J. Wackernagel, Kuhns Zeitschr. 29, 129; Sprachl. Unters. z. Homer 136 Anm. 1; F. Bechtel, Griech. Dial. 1, 39; F. Dornseiff, Hermes 64, 272.

[6] A. Dieterich, Mutter Erde 40f., wo noch Anderes angeführt ist; O. Kern, Relig. d. Griech. 1, 36; W. F. Otto, Die Götter Griechenlands 131.

Und ebenso bei Euripides (fr. 898 N [2]):

ἐρᾷ μὲν ὄμβρου γαῖ', ὅταν ξηρὸν πέδον
ἄκαρπον αὐχμῷ νοτίδος ἐνδεῶς ἔχῃ·
ἐρᾷ δ' ὁ σεμνὸς οὐρανὸς πληρούμενος
ὄμβρου πεσεῖν εἰς γαῖαν Ἀφροδίτης ὕπο.
ὅταν δὲ συμμιχθῆτον εἰς ταὐτὸν δύο,
φύουσιν ἡμῖν πάντα καὶ τρέφουσ' ἅμα,
δι' ὧν βρότειον ζῇ τε καὶ θάλλει γένος.

An Anderes sei hier nur erinnert: an die Zeugung des Perseus durch den goldenen Regen des Zeus [1], auch darin entsprechend, daß Danae unter der Erde in einem goldenen Thalamos gefangen ist — oder an die kultische Verbindung von Zeus Hyetios und Demeter Europe (Paus. 9, 39, 4) in der man wiederum die Erde nicht verkennen wird.[2]

Auf der oskischen Inschrift begegnet uns, wenn auch nicht ausgesprochen, unverkennbar die gleiche Vorstellung. Und zwar sicherlich aus dem griechischen Vorstellungskreis herübergenommen, wenn man dort auch eine Mehrzahl von *ὄμβροι* oder einen Kult von ihnen nicht kennt. Denn nicht nur, daß uns in Lebadeia das bereits erwähnte Nebeneinander von Zeus Hyetios und Demeter Europe begegnet, auch bei Plutarch, sept. sap. com. 15 erscheint Demeter Proerosia (neben Poseidon Phytalmios) mit Zeus Ombrios verbunden. An der beiderseitigen Übereinstimmung kann also wohl kein Zweifel bestehen.[3]

Einer Bemerkung bedarf noch die Flora (*fluusaí kerriiaí* Dat. Sing.). Wir sahen zuvor, daß sie in Rom nicht nur als Schöpferin des Lebenden, als Göttin alles Blühenden und Wachsenden, sondern zugleich als Herrin der Toten begegnet. Das bestätigt sich erneut in unserem Falle. Denn hier erscheint die **Flora Cerealis* in der Mitte zwischen den Göttinnen **Amma* und **Perna Cerealis*, die gleichfalls in den chthonischen Bereich gehören, und dem **Euklos*, dem Herrn des Hades oder, wenn unsere Deutung richtig ist, dem Geleiter der abgeschiedenen Seelen. Dann muß auch sie in die gleiche Schicht gehören, muß sie demnach eine Totengottheit gewesen sein.

Als Letztes bleibt hier zu besprechen die Erwähnung eines

---

[1] L. Radermacher, Arch. für Religionswiss. 25, 216 f.
[2] U. v. Wilamowitz, Sitz. Berl. Akad. 1929, 40.
[3] [Vergl. auch K. Latte, Arch. f. Religionswiss. 24, 254 A. 2. Korr. Not.]

Hercules Cerealis (*hereklúí*[1] *kerríiúí* Dat. Sing.). Damit erscheint die Göttin einem männlichen Genossen verbunden, der auch sonst an ihrer Seite begegnet und der in dieser Verbindung zu den merkwürdigsten Gestalten der antiken Religionsgeschichte gehört.

Zunächst ist hier der römische Kult zu vergleichen. Nach dem Zeugnis des Macrobius, sat. 3, 11, 10 wurde Ceres und Hercules am 21. Dezember ein Opfer *sue praegnate panibus mulsis* dargebracht. Wir wissen von diesem Opfer sonst nichts, sondern sind allein auf die Tatsachen angewiesen, die uns die Nachricht selbst an die Hand gibt. Noch ein zweites Mal begegnet uns eine Verbindung von Ceres und Hercules im römischen Kult. Der Stiftungstag des Hercules Invictus *ad circum maximum* am 12. August ist nicht nur mit dem des gleichen Gottes an der Porta Trigemina am 13. des Monats eng verbunden, sondern auch mit Festen der Ceres. Denn ganz abgesehen davon, daß der gesamte August *in tutela Cereris* stand[2] — in unmittelbarer Nähe der beiden Herculestage liegt das *sacrum anniversarium Cereris*, das uns erstmalig in der Zeit des hannibalischen Krieges begegnet und von Mommsen[3] vermutungsweise auf den 10. August fixiert wurde. Zwei Tage früher fällt auch die alljährliche Feier anläßlich der Errichtung eines Altars für Ceres und Ops Augusta *in vico iugario* durch Augustus, und am 13. August verzeichnen die Fasti Allifani den Stiftungstag der Flora *ad circum maximum;* daß es sich dabei um eine der späteren Restaurationen des Tempels gehandelt habe[4], ist lediglich eine Vermutung.

Die Festtage des August neben das Ceres-Herculesopfer des 21. Dezember zu stellen haben wir um so mehr Anlaß, als in der Umgebung dieses Opfers die gleichen Feste wie dort wiederkehren. Wir erinnern an die Tage des Consus am 12. Dez., und am 21. Aug., der Ops am 19. Dez. und 10. August, des Tiberinus am 8. Dez. und 17. Aug. (wo es sich keineswegs nur um eine andere Bezeichnung der Portunalia[5] zu handeln braucht), der Diana

---

[1] Über die Form des Namens W. Schulze, Kuhns Zeitschr. 32, 196 Anm.; *Ἀντίδωρον* Wackernagel 248. Eine andere Möglichkeit bei G. Devoto, Studi etruschi 2, 317 f., doch hat er Schulzes Aufstellungen nicht widerlegt.

[2] Th. Mommsen, CIL I 1^2 p. 281.

[3] CIL I 1^2 p. 324. [4] G. Wissowa, RuKdR^2 197 Anm. 4.

[5] G. Wissowa, RuKdR^2 448 Anm. 3.

am 23. Dez.[1] und 13. Aug., und schließlich des Sol am 11. Dez. und 9. Aug.; denn daß es sich bei dem ersten Tage, dem Agonium, um ein Fest des Sol gehandelt habe, glauben wir heute als erwiesen ansehen zu dürfen.[2]

Nach alledem muß die Frage aufgeworfen werden, ob das Kultverhältnis zwischen Ceres und Hercules nicht auch auf griechischer Seite seine Entsprechung besitzt.

In der Tat begegnet uns eine kultische Verbundenheit von Demeter und Herakles des Öfteren. In dem Gymnasion von Elis befanden sich nach Pausanias 6, 23, 3 nahe beieinander die Altäre des idäischen, d. h. daktylischen Herakles, des Eros und Anteros, der Demeter und ihrer Tochter. Weiter hatte Herakles zu Megalopolis in dem Heiligtum der *Θεαὶ μεγάλαι* sein Bild und zwar neben dem der Demeter, nur eine Elle hoch; Onomakritos hatte von diesem *μορφὰν βραχύς* (Pindar., Isthm. 4, 71) gesagt, er sei einer *τῶν Ἰδαίων καλουμένων δακτύλων* (Paus. 8, 31, 3). Auch hier also begegnet uns der Daktyl, und das Gleiche gilt für einen dritten Fall, für Mykalessos. Der Tempel der Demeter wurde hier abends von Herakles geschlossen und des Morgens von ihm geöffnet: *τὸν δὲ Ἡρακλέα εἶναι τῶν Ἰδαίων καλουμένων Δακτύλων* (Paus. 9, 19, 5).[3]

Hier haben wir also die Entsprechung zu dem römischen und samnitischen Kult — auch darin, daß Herakles wiederum als der Teil erscheint, der der Göttin untergeordnet ist. Daß es sich dabei regelmäßig um den Daktyl handelt, kann natürlich für die italischen Parallelfälle nicht ohne Bedeutung sein. Auch in Agnone und Rom wird man in dem Hercules, der neben Ceres steht, den Daktyl zu erkennen haben. Und zwar umsomehr, als zummindesten bei dem samnitischen Kult die Möglichkeit erwogen werden darf, ob er auf dem Wege über das italische Kyme direkt aus Mykalessos stammt. Wir wissen ja, daß zu den Gründern dieser ältesten griechischen Stadt Italiens nicht nur Auswanderer aus Euboia, sondern auch aus Böotien und zwar aus der Nachbarstadt von Mykalessos, aus Tanagra, gehört haben; wir hatten eine ähnliche Vermutung bereits für die Rezeption des Liber-*Ἐλεύθερος* erwogen (s. o. S. 30f.). Daß der Kult des daktylischen Herakles auch sonst auf dem Wege

---

[1] GGiaR 120. [2] GGiaR 188 Anm. 4. Eine eingehende Untersuchung wird von anderer Seite erscheinen. [3] G. Kaibel, NGGW 1901, 507.

gestanden habe. Möglich ist dies durchaus, denn noch in späterer Zeit erscheint in unmittelbarer Nachbarschaft des *ager Vescinus* die Ceres in Teanum Sidicinum (CIL 10, 4793) und in Formiae (CIA 10, 6103; 6109). Dazu stimmt, daß uns in Neapel ein Kult der *Θεσμοφόρος* begegnet (IGI add. 756a 1; vergl. Statius, silv. 4, 8, 50), die wir in der *liganakdikei* (Dat. Sg.) von Agnone wiedererkannt hatten. Sollten dann nicht die Aurunker die Vermittler für die griechische Göttin, wie sie uns im dortigen Kulte begegnet war, bedeutet haben — und zwar derart, daß sie zunächst diese Göttin unter ihre heimischen Kulte aufnahmen und sie dann zusammen mit einem ihrer Stammesgötter, dem **Vezkes*, nach Samnium, nach dem Inneren des Landes gelangen ließen?

Daß dem so ist, dafür spricht zunächst eine Reihe von allgemeinen Erwägungen. So könnte etwa die uns ausdrücklich bezeugte (Antiochos bei Strabon 5 p. 242; Aristot. Pol. 7, 9, 3) und durch die oskischen Münzaufschriften der Aurunker bestätigte Tatsache, daß sie dem oskischen Stamme angehört haben, für ihre Vermittlerrolle angeführt werden. Überdies erkennen wir noch, daß der Stamm einmal eine ungleich größere Bedeutung besessen hat als in geschichtlicher Zeit, wo er auf die Gegend um die Lirismündung beschränkt war.[1] Der Name des *Αὐσόνιον πέλαγος* und der Stadt *Auzentum* bezeugen eine ganz erhebliche Ausdehnung der Sitze; die Bezeichnung der gesamten Halbinsel als *Αὐσονίη* zeigt, mit wem die Griechen in erster Linie in Berührung gekommen sind. Die Aurunker waren also, zummindesten für die ältere Zeit, die gegebenen Vermittler, wenn es galt, den Stämmen im Inneren der Halbinsel griechisches Kulturgut zugänglich zu machen.

Im Besonderen würde für unsere Auffassung die stark betonte, gleichsam führende Stellung sprechen, die **Vezkes* innerhalb der Götterordnung von Agnone einnimmt. Es sieht so aus, als ob die anderen Gottheiten ihm nachfolgten, als sei er der Herold, der sie einführt. Aber noch eine zweite, durch unsere Inschrift gegebene Tatsache muß erwähnt werden. **Vezkes* trägt einen etruskischen Namen, und etruskischen Einflüssen gerade bei den Aurunkern zu begegnen, darf nicht wundernehmen. Haben

[1] Zum Folgenden; J. B. Hofmann, Festschr. Streitberg 368; U. v. Wilamowitz, Pindaros 502; E. Ciaceri, Storia della Magna Grecia I², 32f.

doch beide Stämme in Campanien in unmittelbarer Nachbarschaft gewohnt; zugleich ist durch die Ausgrabungen im Heiligtum der Marica deutlich geworden, welchen Einfluß die etruskische Kultur auf den Nachbarstamm ausgeübt hat.[1] Nun begegnet innerhalb unserer Inschrift nicht nur in **Vezkes*, sondern auch in **Perna*, die wir zuvor mit der römischen (Anna) Perenna gleichgesetzt hatten, ein etruskisches Element. Dann werden wir auch hier, wie wir dies schon oben gesehen haben, auf die campanischen Etrusker als Ausgangspunkt geführt; von Campanien muß die Göttin nach Samnium gelangt sein. Mit der zuvor angenommenen Vermittlertätigkeit der Aurunker läßt sich das aufs Beste vereinigen, so daß uns die campanische Herkunft des Kultes von Agnone als Gesamtheit erwiesen scheint. Bedenken wir schließlich noch, daß das campanische Nola nach dem Zeugnis des Hekataios (F. Gr. Hist. 1 F. 61) im Besitze der Aurunker gewesen ist, daß es nach einer anderen Nachricht eine Gründung der Etrusker gewesen sein soll (Solin 35, 14 M.)[2], so bestätigt sich einmal erneut der enge Zusammenhang zwischen den beiden Völkerschaften; darüber hinaus aber wird es deutlich, welchen Weg im Einzelnen der griechische Demeterkult auf seiner Wanderung nach Samnium eingeschlagen haben könnte.

Zugleich ist damit ein ungefährer zeitlicher Anhaltspunkt für die Entstehung des Cereskultes von Agnone gegeben. Denn die Aurunker müssen ihre alte Bedeutung noch besessen haben, um ihre Vermittlerrolle spielen zu können. Insbesondere aber konnten sich damals die Samniten noch nicht in den Besitz von Campanien gesetzt haben, denn dann hätte

---

[1] A. Vogliano, Gnomon 3, 497; G. Kaschnitz-Weinberg, Arch. Anz. 1927, 120; GGiaR 165 f.

[2] Überliefert ist dort, daß Nola *a Tyriis* gegründet worden sei. Natürlich können damit nur die Etrusker gemeint sein. Denn wenn die Stadt auf ihren älteren Münzen als *Hyria*, *Uria* oder *Orina* erscheint (H. Nissen, Ital. Landesk. II 1, 757), so ist das ein etruskischer Name (W. Schulze, ZGLEN 529; letztere Äußerung zur Frage bei E. Ciaceri, Storia della Magna Grecia I² 362 f.). Mit leichter Änderung könnte man *a Tyscis* schreiben, einfacher noch wäre *a Tyrsis*. Dann wäre hier der reine Stamm zur Bezeichnung des Volkes verwandt, der sonst nur in Ableitungen vorliegt: *Τυρσ-ηνοί*, umbr. *turs-com*, lat. *Tuscus* aus **Turs-co-s*, EN. *Turnus* aus **Turs-no-s* (W. Schulze, ZGLEN 574 Anm. 6). Aber damit ist man wohl in dem Vertrauen auf unsere Solinüberlieferung bereits zu weit gegangen; immerhin gilt es, die hier auftauchende Möglichkeit im Auge zu behalten.

gestanden habe. Möglich ist dies durchaus, denn noch in späterer Zeit erscheint in unmittelbarer Nachbarschaft des *ager Vescinus* die Ceres in Teanum Sidicinum (CIL 10, 4793) und in Formiae (CIA 10, 6103; 6109). Dazu stimmt, daß uns in Neapel ein Kult der *Θεσμοφόρος* begegnet (IGI add. 756a 1; vergl. Statius, silv. 4, 8, 50), die wir in der *liganakdikei* (Dat. Sg.) von Agnone wiedererkannt hatten. Sollten dann nicht die Aurunker die Vermittler für die griechische Göttin, wie sie uns im dortigen Kulte begegnet war, bedeutet haben — und zwar derart, daß sie zunächst diese Göttin unter ihre heimischen Kulte aufnahmen und sie dann zusammen mit einem ihrer Stammesgötter, dem **Vezkes*, nach Samnium, nach dem Inneren des Landes gelangen ließen?

Daß dem so ist, dafür spricht zunächst eine Reihe von allgemeinen Erwägungen. So könnte etwa die uns ausdrücklich bezeugte (Antiochos bei Strabon 5 p. 242; Aristot. Pol. 7, 9, 3) und durch die oskischen Münzaufschriften der Aurunker bestätigte Tatsache, daß sie dem oskischen Stamme angehört haben, für ihre Vermittlerrolle angeführt werden. Überdies erkennen wir noch, daß der Stamm einmal eine ungleich größere Bedeutung besessen hat als in geschichtlicher Zeit, wo er auf die Gegend um die Lirismündung beschränkt war.[1] Der Name des *Αὐσόνιον πέλαγος* und der Stadt *Auzentum* bezeugen eine ganz erhebliche Ausdehnung der Sitze; die Bezeichnung der gesamten Halbinsel als *Αὐσονίη* zeigt, mit wem die Griechen in erster Linie in Berührung gekommen sind. Die Aurunker waren also, zummindesten für die ältere Zeit, die gegebenen Vermittler, wenn es galt, den Stämmen im Inneren der Halbinsel griechisches Kulturgut zugänglich zu machen.

Im Besonderen würde für unsere Auffassung die stark betonte, gleichsam führende Stellung sprechen, die **Vezkes* innerhalb der Götterordnung von Agnone einnimmt. Es sieht so aus, als ob die anderen Gottheiten ihm nachfolgten, als sei er der Herold, der sie einführt. Aber noch eine zweite, durch unsere Inschrift gegebene Tatsache muß erwähnt werden. **Vezkes* trägt einen etruskischen Namen, und etruskischen Einflüssen gerade bei den Aurunkern zu begegnen, darf nicht wundernehmen. Haben

[1] Zum Folgenden; J. B. Hofmann, Festschr. Streitberg 368; U. v. Wilamowitz, Pindaros 502; E. Ciaceri, Storia della Magna Grecia I², 32f.

doch beide Stämme in Campanien in unmittelbarer Nachbarschaft gewohnt; zugleich ist durch die Ausgrabungen im Heiligtum der Marica deutlich geworden, welchen Einfluß die etruskische Kultur auf den Nachbarstamm ausgeübt hat.[1] Nun begegnet innerhalb unserer Inschrift nicht nur in **Vezkes*, sondern auch in **Perna*, die wir zuvor mit der römischen (Anna) Perenna gleichgesetzt hatten, ein etruskisches Element. Dann werden wir auch hier, wie wir dies schon oben gesehen haben, auf die campanischen Etrusker als Ausgangspunkt geführt; von Campanien muß die Göttin nach Samnium gelangt sein. Mit der zuvor angenommenen Vermittlertätigkeit der Aurunker läßt sich das aufs Beste vereinigen, so daß uns die campanische Herkunft des Kultes von Agnone als Gesamtheit erwiesen scheint. Bedenken wir schließlich noch, daß das campanische Nola nach dem Zeugnis des Hekataios (F. Gr. Hist. 1 F. 61) im Besitze der Aurunker gewesen ist, daß es nach einer anderen Nachricht eine Gründung der Etrusker gewesen sein soll (Solin 35, 14 M.)[2], so bestätigt sich einmal erneut der enge Zusammenhang zwischen den beiden Völkerschaften; darüber hinaus aber wird es deutlich, welchen Weg im Einzelnen der griechische Demeterkult auf seiner Wanderung nach Samnium eingeschlagen haben könnte.

Zugleich ist damit ein ungefährer zeitlicher Anhaltspunkt für die Entstehung des Cereskultes von Agnone gegeben. Denn die Aurunker müssen ihre alte Bedeutung noch besessen haben, um ihre Vermittlerrolle spielen zu können. Insbesondere aber konnten sich damals die Samniten noch nicht in den Besitz von Campanien gesetzt haben, denn dann hätte

---

[1] A. Vogliano, Gnomon 3, 497; G. Kaschnitz-Weinberg, Arch. Anz. 1927, 120; GGiaR 165 f.

[2] Überliefert ist dort, daß Nola *a Tyriis* gegründet worden sei. Natürlich können damit nur die Etrusker gemeint sein. Denn wenn die Stadt auf ihren älteren Münzen als *Hyria*, *Uria* oder *Orina* erscheint (H. Nissen, Ital. Landesk. II 1, 757), so ist das ein etruskischer Name (W. Schulze, ZGLEN 529; letztere Äußerung zur Frage bei E. Ciaceri, Storia della Magna Grecia I² 362 f.). Mit leichter Änderung könnte man *a Tyscis* schreiben, einfacher noch wäre *a Tyrsis*. Dann wäre hier der reine Stamm zur Bezeichnung des Volkes verwandt, der sonst nur in Ableitungen vorliegt: *Τυρσ-ηνοί*, umbr. *turs-com*, lat. *Tuscus* aus **Turs-co-s*, EN. *Turnus* aus **Turs-no-s* (W. Schulze, ZGLEN 574 Anm. 6). Aber damit ist man wohl in dem Vertrauen auf unsere Solinüberlieferung bereits zu weit gegangen; immerhin gilt es, die hier auftauchende Möglichkeit im Auge zu behalten.

es der Vermittlung durch einen anderen Stamm wohl kaum bedurft. Wir kommen aber ungefähr auf die Mitte des 5. Jahrhunderts als unteren zeitlichen Terminus für die Rezeption des Demeterkultes und dieses Ergebnis läßt sich dann noch von einer anderen Seite her präzisieren. Zwei Gottheiten unseres Kreises tragen, wie wir sahen, einen etruskischen Namen. Sie können ihn erst im 6. Jahrhundert empfangen haben, als die Etrusker in Campanien eingewandert waren.

Fassen wir zusammen. Wenn wir zuvor vermuteten, der Kult des Hercules Cerealis sei über Kyme gekommen, so erhält das wenigstens insofern eine Bestätigung, als wir auch jetzt wieder auf Campanien als Ausgangspunkte gestoßen sind. Bedeutsamer noch ist das Ergebnis für den römischen Kult. Denn die Trias Ceres, Liber und Libera stand in Zusammenhang mit Neapel, also einer der campanischen Griechenstädte (s. o. S. 34). Und wenn uns in diesem Kult neben dem griechischen Elemente ein starker etruskischer Einschlag begegnet war, so sehen wir auch dafür in Agnone das Gegenbild — um so bedeutsamer, als die Übernahme des samnitischen Kultes mit der jener Trias zeitlich wenigstens ungefähr zusammenfällt.

Namen- und Sachregister

Aedicula von Vulci 27.
Altitalische Kultur 10f.; 15; 46f.; 48; 156f.
Amazonensarkophag von Florenz 60.
Ἀμμάς 91.
osk. *anterstataí* 149.
ἄωροι 75f.; 81f.
Apulien 5; 11; 13.
osk. *ar[entikei], aret[ikei]* 127.
Ariadne 27; 34 Anm. 1.
Artemis Aristobule 73f.
Auzentum 156.

Baubo 145.
βιαιοθάνατοι 74f.; 82f.
Buhlknaben 144.

Cantica 10; 15 Anm. 1.
centulus 51f.
Ceresinschrift von Falerii 21f.; 98; 117f.; 129.
etrusk. *charun* 56f.
Columbarium Pamfili 52.

damiatrix 95.
lak. Δαμοία 96.
osk. *damsennias* 95f.
δείκηλον 63.
Δεῖμα 89.
δημήτρειος 112; 148.
Digidii fratres 42f.
Dispater 2; 6f.; 57; 104.
osk. *diúvila-* 64.

Eleuther 26 Anm. 2; 30f.
Epidemie d. milesischen Jungfrauen 76.
etrusk. *eθausva* 35.
Erulus 103f.
Etrusker in Campanien 33; 156f.
—, Name der 157 Anm. 2.
—, Primat der 47f.
Export attischer Vasen nach Italien 32.

Falerii 22; 28; 129.
fascinatio 18.
feriae sementivae 109f.; 119; 127.
Florifertum 22; 133.
Forumsnekropole 116f.; 137.
Fratte, Nekropole von 32 Anm. 2.
osk. *futreí* 149f.

γεραῖραι (γέραραι) 19.
Geryoneus 45; 104.
Gladiatorenkampf 51; 57f.; 139f.; 143.
Grabmalerei, oskische 4f.; 11f.; 48.
Graeci, Name der 30 Anm. 2.
Griechentum, seine Bedeutung für das älteste Rom 46f.

Honig 134.
Hundeopfer 144.

Iambe 145.
Idäische Daktylen 42f.; 153f.
Idäische Grotte 40.
Juno Virgo 41.
Juppiter Anxurus 41f.
Juppiter *arcanus* 41.
Juppiter Puer 39f.; 41f.

Kalender, ältester 28f.; 31; 94.
κίδαρις 110.
Kyme 30f.; 30 Anm. 2; 32; 34 Anm. 2; 153f.; 158.

Lares ludentes 58.
larva 57; 58; 61.
Lehnwörter 30; 46f.
Leichenverbrennung in Campanien 32f.
libum 18; 22.
osk. *liganakdikeí* 148f.; 156.
ludi Osci 14; 52.
— *Tarentini* 2; 6.
ludiones 53f.
Lychnapsia 130.

*mā-, Wurzel 148 Anm. 2.
Maleos, Maleotes 88f.
mania 61f.; 65; 72f.; 91.
Mania medica des Novius 63.
Marsyas 24; 45.
Marzabotto 35.
S. Marzano, Nekropole von 32 Anm. 3.
Matriarchat 124.
Megales 45 Anm. 2.
Melichios von Selinunt 64.
Mercurius 57; 148.
Messapier 11f.; 13.
Messapische Inschriften vom Monte Gargano 13.
μορμολυκεῖον 62; 65 Anm. 1.
Motion, adjektivische 106f.; 130f.
Mykalessos 153.

Nearchos von Tarent 14.
Νύσιον πεδίον 115.

Ölbaum 43.
Osker 11f.; 29f.; 46; 48; 52; 54; 83 Anm. 1; 94f.; 127; 129; 132; 143; 146f.

osk. *patanaí* 113f.
personati 55; 63.
Phaidra 86 Anm. 1.
Phalloskult, italischer 22 Anm. 5.
Φερά, Φεραία 107f.
Φεραίμων, Φερήμων 108.
Φεραῖος 108.
Φέρης 108.
Phlegräische Gefilde 44.
osk. *piístiaí* 113 Anm. 3.
Pluton 2 Anm. 3.
Plutos 40f.
Pompeii 64 Anm. 7; 68; 128.
—, Casa degli amorini dorati 65f.
—, Tempel auf dem Forum Triangulare 32.
Pontifices 1; 8.
praefica 57f.; 142.
Praenestinae sorores 42.

Ruvo 4f.; 11f.; 14.
ῥυμοὶ εἰς τοὺς χοροός 4.

Sacralbuße 125f.; 126 Anm. 3.
sacrima 22
Sarkophag von Torre S. Severo 59.
Satyrn auf etruskischen Tempelantefixen 28.
Schaukeln 78f.; 87f.
Schichtung der griechischen Kulte Roms 17; 46f.
Selbstmörder 74f.; 82f.
Semele 37.
Septenar 10; 14f.
Sosipolis 39f.; 41.
Stil der italischen Kunst 12.
Szenische Spiele bei Leichenfeiern 54 Anm. 1.

Tanagra 30f.; 153.
Tarent 2; 3f.; 5f.; 7; 12f.; 95; 97 Anm. 3.
Tomba dell' Orco 15; 104.
— del pulcinella 51.
— François 56.
Tracht, oskische 12.
tratta 5.
Trias Juppiter Mars Quirinus 36.
Tyche 39; 40f.

Veliergrab in Orvieto 15.
Vergil, Ecl. 6, 21f.: 80f.
—, Georg. 2, 386f.: 66f.
—, Aen. 2, 266f.: 114 Anm. 2.
—, Aen. 6, 282f.: 85f.
Vescius, Vescinus 155f.
Volcanus 28; 31; 44; 122f.

Zeus von Aigion 42.
Zwitterprodigium 6f.; 8.

Lippert & Co. G.m.b.H., Naumburg (Saale)

RELIGIONSGESCHICHTLICHE VERSUCHE UND VORARBEITEN

BEGRÜNDET VON

ALBRECHT DIETERICH UND RICHARD WÜNSCH

IN VERBINDUNG MIT LUDWIG DEUBNER HERAUSGEGEBEN

VON

LUDOLF MALTEN UND OTTO WEINREICH

ZWEIUNDZWANZIGSTER BAND
1930

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN

Inhaltsverzeichnis des zweiundzwanzigsten Bandes

Altheim, Franz: Griechische Götter im alten Rom (1. Heft).

Altheim, Franz: Terra Mater (2. Heft).

CIRCULATION DEPARTMENT

BL 25 R37
Bd.22
Heft 2

Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten

CIRCULATE AS MONOGRAPH

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY